مِفتَاحُ الحُسَامی

شرحِ اُردو

مُنتَخَبُ الحُسَامی

تالیف

(مولانا) محمد ذاکر حسین القاسمی

استاذ: مدرسہ اسلامیہ شکرپور بھرواره، دربھنگہ، بہار

فیصل پبلی کیشنز

یاایها الذین آمنوا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر
منکم فان تنازعتم فی شیٔ فردوہ الی اللہ والرسول

مفتاح الحسامی

شرح اردو

منتخب الحسامی

تالیف

(مولانا) محمد ذاکر حسین القاسمی

استاذ: مدرسہ اسلامیہ شکرپور بھرواڑہ، دربھنگہ، بہار

فیصل پبلیکیشنز دیوبند

انتساب

والدین بزرگوار کے نام جن کی توجہ اور محبت کا یہ ثمرہ ہے۔

تمام مادر علمی، بالخصوص مرکز الاولیاء والصلحاء، مدینۃ العلم ''الجامعۃ العربیہ اشرف العلوم'' کنہواں سیتا مڑھی بہار، اور ''کعبہ علم دین منبع فکر وفن یعنی دار العلوم مطاف زمن'' دیوبند کے نام جن دونوں کے آغوش میں حصول تعلیم وتربیت کا خوب خوب موقع ملا اور گہوارۂ علم وادب مدرسہ اسلامیہ شکرپور بھرواره کے نام جس کے نورانی اور علمی ماحول میں تلخیص المفتاح کی شرح ''**مفتاح التلخیص**'' اور منتخب الحسامی کی شرح ''**مفتاح الحسامی**'' لکھنے کا شرف حاصل ہوا۔

محمد ذاکر حسین قاسمی

فہرست مضامین

پیش لفظ

فقیہ العصر، مفسر قرآن، رکن رکین آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ اور کل ہند اسلامک فقہ اکیڈمی کے جنرل سکریٹری

حضرت اقدس مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب دامت برکاتہم

اصول فقہ کو علوم اسلامیہ میں بنیادی اہمیت حاصل ہے، اس علم کی وجہ سے جہاں اجتہاد کی راہیں آسان ہوتی ہیں وہیں بڑی حد تک یہ سمجھنے کی صلاحیت پیدا ہوجاتی ہے کہ فقہ کی جزئیات اور تفریعات کی اصل اور بنیاد کیا ہے اور ائمہ نے مسائل میں کن بنیادی اصولوں کو مدنظر رکھ کر مسائل کا استنباط واستخراج کیا ہے؟

عام خیال یہ ہے کہ اصول فقہ پر لکھی گئی کتابوں میں اولین کتاب امام شافعیؒ کی "الرسالہ" ہے اگر اس خیال کی بنیاد یہ ہے کہ اصول فقہ کی موجودہ دستیاب کتابوں میں وہ اولین کتاب ہے تو یہ بات صحیح ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ اولیت کا شرف جہاں تدوین مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کو حاصل ہے وہیں اصول فقہ پر لکھی گئیں کتابوں میں بھی اولیت کا شرف آپ ہی کے تلامذہ کو حاصل ہے، ابن ندیم نے "الفہرست" میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی جن کتابوں کا ذکر کیا ہے ان میں سے بعض اصول فقہ پر ہی لکھی ہوئی ہیں (دیکھئے الفہرست: صفحہ ۲۵۳ / ۲۵۴) پھر امام محمد کے شاگرد عیسیٰ بن ابان نے با قاعدہ طور پر اصول فقہ میں کتاب لکھی، عیسیٰ بن ابان کی اصول فقہ میں لکھی کتاب کے ہر مبحث کا خلاصہ امام ابوبکر جصاص رازی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تصنیف "الفصول فی الاصول" میں نقل کرلیا ہے، امام جصاص رازی کے بعد اصول فقہ میں متعدد بیش قیمت اور اہم کتابیں لکھی گئی ہیں جن میں سے ابوزید الدبوسی، امام بزدوی اور امام سرخسی کی کتابوں کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اصول فقہ میں لکھی ہوئی کتابوں کے دو بنیادی منہج ہیں ان میں ایک کو منہج الفقہاء کہا جاتا ہے اور ایک کو منہج المتکلمین، فقہاء کے منہج میں اصول اور فروع پر زور دیا جاتا ہے جبکہ متکلمین کے منہج میں دعوی اور دلیل کو اہمیت حاصل ہے، فقہاء احناف کی اصول فقہ میں لکھی گئی کتابیں عموماً فقہاء کے منہج پر لکھی گئی ہیں، احناف کے اس منہج کو بعض مالکیہ اور شوافع نے بھی اختیار کیا ہے، متاخرین احناف نے فقہاء اور متکلمین کے منہج کو یکجا کر دیا، چنانچہ اس طریقہ پر مظفر الدین ابن الساعاتی کی "بدیع النظام الجامع بین کتابی البزدوی والاحکام" پہلی کتاب شمار کی جاتی ہے، فقہاء کی منہج پر لکھی گئی ایک اہم کتاب منتخب الحسامی ہے، اس کتاب کے مؤلف علامہ حسام الدین محمد بن عمرؒ ہیں، آپ کا تعلق سمرقند کے فرغانہ نامی شہر سے تھا، اہل علم میں

حسام الدین کے لقب سے مشہور ہیں، منتخب الحسامی کا شمار اصول فقہ میں لکھی گئی متون میں سے مشکل اور پیچیدہ لیکن جامع متون میں ہوتا ہے اسی خصوصیت کے پیش نظر اس کتاب کی بہت ساری شرحیں بھی لکھی گئی ہیں کشف الظنون اور مصنفات کے تعارف پر ان دیگر کتابوں پر ایک نگاہ ڈالنے سے حسامی کے شارحین کی تعداد چالیس سے زائد ملتی ہے، حسامی کی شرحیں جہاں پورے عالم اسلام کے علماء نے لکھی ہیں، وہیں ہندوستان کے فضلاء نے بھی اپنی بہترین دماغی اور ذہنی صلاحیتیں اس کتاب کی مشکلات کو حل کرنے پر صرف کی ہیں، چنانچہ ہندوستان یعنی برصغیر میں اس کتاب کی کوئی ۱۳/ ۱۴ شرحیں لکھی گئیں ہیں بعض طویل ہیں اور بعض مختصر ہیں۔

منتخب الحسامی اپنی اہمیت اور افادیت کی وجہ سے برصغیر میں درس نظامی کا ایک جز ہے، اردو زبان میں بھی اس کی متعدد شروح لکھی گئی ہیں، اس کڑی میں تازہ شمولیت مفتاح الحسامی، شرح منتخب الحسامی کی ہے جس کے مؤلف مولانا محمد ذاکر حسین قاسمی صاحب ہیں آپ کو تصنیف وتالیف کا اچھا ذوق ہے وہ اس سے پہلے ''عظمت بسم اللہ'' اور ''مفتاح التلخیص، شرح تلخیص المفتاح'' کے ذریعہ اہل علم میں روشناس ہو چکے ہیں۔

منتخب الحسامی کی یہ شرح آسان زبان میں لکھی گئی ہے، ترجمہ سہل لیکن رواں اور شگفتہ ہے ترجمہ کے ساتھ مختصر تشریح ہے، امید ہے کہ طلبہ اور اہل علم کے درمیان اسے قبول عام حاصل ہوگا۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو نافع بنائے اور مؤلف کو مزید علمی کاموں کی توفیق میسر فرمائے۔ ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم۔ والسلام

خالد سیف اللہ رحمانی
(ناظم المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد)
۱۴/ صفر ۱۴۳۸ھ مطابق ۱۵ نومبر ۲۰۱۶ء

❁❁❁

تقریظ

حضرت اقدس مولانا عبداللہ معروفی صاحب دامت برکاتہم

استاذ: تخصص فی الحدیث دار العلوم دیوبند

حامدا ومصلیا ومسلما وبعد

پیش نظر کتاب ''مفتاح الحسامی'' شرح منتخب الحسامی، اسم با مسمی کی مصداق ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ درس نظامی کے نصاب میں منتخب الحسامی فن اصول فقہ کی منتہی اور گنجلک ترین کتاب ہے الفاظ ومبانی تو بہت کم لیکن معانی ومقاصد ان کی تہوں میں بیش از بیش پنہا ہوتے ہیں، بہت سے مواقع پر عبارت چیستاں بن گئی ہے اور بڑی مشکل سے مقصد تک رسائی ہو پاتی ہے۔ اس کتاب کی تدریس وتفہیم کا حق وہی حضرات مدرسین ادا کر سکتے ہیں جو فن اصول فقہ کی تدریس کا ایک طویل تجربہ رکھتے ہوں۔ حضرت مولانا ذاکر حسین قاسمی زید مجدہ، استاذ: مدرسہ اسلامیہ شکر پور، بھروارہ، دربھنگہ، بہار، بھی ایک ایسے ہی کہنہ مشق تجربہ کار مدرس ہیں جن کے متعلق بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ کتاب اور فن دونوں پر آپ کو قابو حاصل ہے، چنانچہ اشکال اور جواب کی بھول بھلیوں سے پہلو تہی کرتے ہوئے حتی الوسع کتاب کا تشفی بخش حل آپ نے پیش فرمایا ہے جس سے ایک طالب علم کی واقعی ضرورت پوری ہو جاتی ہے، بندہ نے مختلف مقامات سے کتاب کے مندرجات پر نظر ڈالی ہے واقعتاً دل ونگاہ ان سے محظوظ ہوئے اور دل کی گہرائیوں سے دعا نکلی۔ اللہ تعالی اس کتاب کو اپنی بارگاہ میں قبولیت سے سرفراز فرمائے اور طلبۂ علم دین کو اس سے خوب خوب استفادہ کی توفیق مرحمت فرمائے۔

مکرر عرض ہے کہ شرحیں تو کئی ایک ہیں مگر یہ واقعی شرح کہلانے کے مستحق ہے۔ خدا کرے بہت جلد مکمل کتاب کی شرح پوری ہو جائے۔ آمین فقط۔

عبداللہ معروفی
خادم التدریس دار العلوم دیوبند
۷ رمحرم الحرام ۱۴۳۸ھ

سخن اولین

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم اما بعد.

علم اصول فقہ، جامع منقولات ومعقولات ہے، جلیل القدر اور عظیم الشان علم ہے، اس کے ذریعہ احکام شرع کی معرفت اور حلال وحرام کے درمیان تمیز پیدا ہوتی ہے۔ منتخب الحسامی، اصول فقہ کی معرکۃ الآراء کتاب ہے، اس فن میں تصنیف کی گئی دیگر کتب مشہورہ میں عمدہ تصنیف ہے یہ کتاب دنیا کے اطراف واکناف میں جانی اور پہچانی جاتی ہے اور عرصہائے دراز سے درس نظامی میں داخل نصاب ہے، لیکن اس کی عبارت کم اور معانی اور مفہوم زیادہ ہیں جس کا سمجھنا بالخصوص طلبہ کے لئے آسان نہیں ہے اس لئے توضیح وتشریح کی محتاج تھی، بعض احباب کی رائے ہوئی کہ آپ کو حسامی پر کام کرنا چاہئے، میں نے معذرت کی لیکن وہ اس پر مصر تھے کہ میں یہ کام ضرور کروں۔ بالآخر ''ہمت مرداں مدد خدا'' کا استحضار کر کے اللہ کے نام سے شروع کر دیا، دوران تالیف یہ ملحوظ رکھا کہ زیادہ لطائف ونکات اور اس عبارت سے متعلق تمام باتوں کو بیان کرنے کے پیچھے نہ پڑنا چاہئے تاکہ کتاب مطول نہ ہو جائے اور اس طوالت سے لوگ متوحش ہو کر کتاب بند کر دے، اور نہ اتنا اختصار سے کام لیا جائے کہ عبارت ہی سمجھ میں نہ آئے اور لکھنا لاحاصل ثابت ہو، بلکہ درمیانی ہو۔ چنانچہ ضروری اعراب لگانے کے بعد، اس کا ترجمہ آسان اور اس طرح لکھا کہ ضمیروں کے مرجعوں کو اور بعض مقامات پہ مرادی مفہوم کو، بین القوسین درج کیا تاکہ ترجمہ ہی سے عبارت کا اجمالاً مفہوم سامنے آجائے اور اس کے بعد عبارت کی تفصیل اور تشریح، سہل اور عام فہم انداز میں زیب قرطاس کیا، عبارت سے متعلق کوئی قابل بیان ضروری باتیں تھیں تو ان کو لکھنے میں بخل سے بھی کام نہیں لیا۔ اللہ کی توفیق سے پہلی جلد یعنی کتاب اللہ کی تشریح آپ کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں، اگر توفیق خداوندی ساتھ رہی تو اس کی دوسری جلد بھی ضرور آئے گی۔ میں اللہ تعالی سے دعا کرتا ہوں کہ لوگوں کے لئے اس کتاب کو، حسامی کی طرح نفع بخش بنائے۔ اس شرح کو حتی الامکان مہذب ومنقح کرنے کے باوجود، سقم وخلل کا احتمال ہے، میں اپنے بھائیوں سے امید کرتا ہوں کہ میری لغزشوں سے چشم پوشی کریں گے اور قابل اصلاح امر کی اصلاح فرما کر صحیح رہنمائی فرمائیں گے۔ صلائے عام ہے یاران نکتہ داں کے لئے۔

ربنا تقبل منا انك انت السميع عليم وتب علينا انك انت التواب الرحيم وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وآله واصحابه اجمعين.

طالب دعا

محمد ذاکر حسین قاسمی

متعلقات حسامی

اصول فقہ کی تعریف: اصول فقہ ان قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعہ فقہ تک پہنچنا ممکن ہو، یعنی جن قواعد کے ذریعہ فقہ کا علم ہوتا ہو ان ہی قواعد کے جاننے کا نام اصول فقہ ہے۔

اصول فقہ کی غرض وغایت: احکام شرعیہ کو ادلہ تفصیلیہ (کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع امت اور قیاس) سے جاننا اور استنباط مسائل کے قواعد کو معلوم کرنا۔

اصول فقہ کا موضوع: دلائل اور احکام کا مجموعہ۔

اصول فقہ کا حکم: فرض علی الکفایہ ہے۔

اصول فقہ کا مرتبہ: اصول فقہ کا علم، بلند رتبہ ہے۔

مصنف کی مختصر حالات زندگی: مصنف کا نام محمد بن محمد بن عمر، کنیت ابوعبداللہ، لقب حسام الدین ہے، یہ کتاب منتخب الحسامی ان کے لقب حسام الدین کی طرف منسوب ہے، فرغانہ کے خوبصورت شہر اخسیکث کے رہنے والے تھے، آپ شیخ کامل، امام فاضل اور اصول فقہ کے زبردست عالم تھے، یوم دوشنبہ ۲۲ یا ۲۳ ذی قعدہ ۶۴۴ھ میں وفات پائی اور قاضی خاں کے مقبرہ القضاۃ میں مدفون ہوئے۔

محمد ذاکر حسین قاسمی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اَمَّا بَعْدُ حَمْدِ اللّٰہِ عَلٰی نَوَالِہٖ وَالصَّلٰوۃِ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ

ترجمہ: بہر حال اللہ کی تعریف کے بعد اس کی بخشش پر، اور اسکے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کی ال پر رحمت کے بعد۔

تشریح: مصنف نے اپنی کتاب کو قرآن وحدیث کی اتباع کرتے ہوئے بسم اللہ اور الحمد للہ سے شروع کیا ہے، قرآن کی اتباع اس طرح کہ قرآن بھی بسم اللہ اور الحمد للہ سے شروع ہے اور حدیث کی اتباع اس طرح کہ حدیث میں بسم اللہ کے بارے میں وارد ہے: **کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ ببسم اللہ فھو ابتر**۔ اور حمد کے بارے میں ہے: **کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ بحمد اللہ فھو اقطع و اجزم**۔ اور بزرگان دین کا بھی یہی معمول رہا ہے۔

امّا بعد: اَمّا کی اصل کے بارے میں چار قول ہیں (۱) اَمّا کی اصل اِن ما ہے نون کو میم سے بدل کر میم کا میم میں ادغام کر دیا اِمّا ہو گیا اور اِمّا عاطفہ کے ساتھ اشتباہ کو دور کرنے کے لئے ہمزہ کو فتحہ دے کر اَمّا کر دیا (۲) اصل میں مہما تھا میم کو ہا سے اور ہا کو میم سے بدل دیا ہمما ہو گیا اور میم کا میم میں ادغام کر دیا ہمّا ہوا اور ہا کو ہمزہ سے بدل دیا امّا ہو گیا (۳) اصل میں مَمّا تھا میم کو ہمزہ سے اور ہمزہ کو میم سے بدل کر میم کا میم میں ادغام کر دیا (۴) امّا اپنی اصل پر ہے۔ بعد کی تین حالت ہے (۱) بعد کا مضاف الیہ مذکور ہو (۲) بعد کا مضاف الیہ محذوف نسیا منسیا ہو یعنی نہ عبارت میں ہو اور نہ نیت میں ہو بلکہ بالکل بھلا دیا گیا ہو ان دونوں صورتوں میں بعد معرب ہوگا یعنی عامل کے اعتبار سے بعد پر اعراب آئے گا (۳) بعد کا مضاف الیہ محذوف منوی ہو یعنی عبارت سے تو حذف کر دیا گیا ہو لیکن نیت میں ہو اس صورت میں بعد، ضمہ پر مبنی ہوگا۔

حمد: کے لغوی معنی، تعریف کرنا اور اصطلاحی معنی، تعظیم کے ارادے سے اختیاری خوبی پر زبان سے تعریف کرنا، نعمت کے بدلے یا بغیر نعمت کے۔ اور شکر کہتے ہیں، کسی کے لئے زبان سے یا دل سے یا اعضاء جوارح سے اس کے منعم ہونے کی وجہ سے ایسا فعل اختیار کرنا جو اس کی تعظیم پر دلالت کرے۔ اور مدح کہتے ہیں افعال حسنہ پر تعریف کرنا خواہ وہ افعال اختیاری ہوں یا غیر اختیاری۔

اللہ: اللہ ایسی ذات کا علم ہے جس کا وجود ضروری اور عدم، محال ہے اور جو تمام صفات کمالیہ کو جامع ہے۔

الصلوۃ: صلوۃ کے لغوی معنی دعا کے ہیں، پھر مجازاً صلوۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ یعنی نماز کے لئے ہونے لگا، جب صلوۃ کی نسبت اللہ کی طرف کی جائے تو رحمت کاملہ، ملائکہ کی طرف کی جائے تو استغفار، مومنین کی طرف کی جائے تو طلب رحمت اور پرندوں کی طرف کی جائے تو تسبیح مراد ہوگی۔

رسول: اس پیغمبر کو کہتے ہیں جن کو نئی کتاب اور نئی شریعت دی گئی ہو۔ اور نبی عام پیغمبر کو کہتے ہی خواہ ان کو نئی کتاب، نئی شریعت دی گئی ہو یا نہ دی گئی ہو۔

محمد: محمد اور احمد حضور ﷺ کے اسماء گرامی ہیں آپ کو زمین پر محمد اور آسمانوں پر احمد کے ساتھ یاد کیا جاتا ہے آپ ﷺ کا نام تورات میں محمد اور انجیل میں احمد ہے۔

آلہ: آل کی اصل اہل ہے ہا کو ہمزہ سے اور ہمزہ کو الف سے بدل دیا آل ہو گیا۔ آل کا لفظ شرفاء کے لئے استعمال ہوتا ہے خواہ اسے دنیوی شرافت حاصل ہو جیسے ال فرعون یا اخروی شرافت جیسے ال محمد۔ محمد ﷺ کو دونوں شرافتیں حاصل ہیں اور اہل کا استعمال شرفاء اور غیر شرفاء دونوں کے لئے ہوتا ہے، ال سے مراد ہر متقی مومن ہیں۔

فَإِنَّ أُصُوْلَ الشَّرْعِ ثَلٰثَةٌ اَلْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَاِجْمَاعُ الْاُمَّةِ وَالْاَصْلُ الرَّابِعُ اَلْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هٰذِهِ الْاُصُوْلِ.

ترجمہ: تو بیشک شریعت کے اصول تین ہیں کتاب، سنت، اجماع امت اور چوتھی اصل قیاس ہے جو انہیں (تینوں) اصول سے مستنبط ہے۔

تشریح: اصول، اصل کی جمع ہے یہاں اصول سے مراد، دلائل ہیں۔ سوال: اصول پر ثلثۃ کا حمل اور اطلاق درست نہیں ہے کیونکہ اصول محمول علیہ اور ثلثۃ محمول ہے اور محمول محمول علیہ کے درمیان اِفراد، تثنیہ، جمع، تذکیر اور تانیث کے اعتبار سے اتحاد ضروری ہے مگر یہاں محمول ثلثۃ، جمع ہے اور محمول علیہ اصول، مفرد ہے کیونکہ اصول قعود کے وزن پر ہے اور قعود مفرد ہے پس اس کا ہم وزن لفظ، اصول بھی مفرد ہوگا اسی طرح اصول مذکر ہے اور ثلثۃ مؤنث ہے۔ جواب: اصول جس طرح قعود کے وزن پر ہے اسی طرح فروع کے وزن پر بھی ہے اور فروع جمع ہے لہٰذا اصول بھی جمع ہوا پس اصول اور ثلثۃ دونوں جمع ہوئے اور ثلثۃ کا اصول پر حمل درست ہو گیا۔ رہی یہ بات کہ اصول مذکر ہے اور ثلثۃ مؤنث ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تین سے نو تک کا عدد، مذکر اور مؤنث ہونے میں اپنے معدود کے خلاف ہوتا ہے لہٰذا ثلثۃ، عدد مؤنث کا، معدود یعنی اصول، مذکر ذکر کیا۔

الشرع: شرع کے لغوی معنی ہیں اظہار یعنی ظاہر کرنا اور اصطلاح میں شرع سے مراد دین اور شریعت ہے۔ سوال: جب شرع کے یہ معنی ہیں تو ان اصول الشرع الخ کا معنی ہوا، اظہار احکام کے اصول تین ہیں کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع امت، حالانکہ ان تینوں دلائل سے احکام ثابت ہوتے ہیں نہ کہ ظاہر ہوتے ہیں جواب: شرع مصدر، شارع اسم فاعل کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ شارع یعنی حضور ﷺ کے بتلائے ہوئے اصول و دلائل تین ہیں یا شرع، مشروع اسم مفعول کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ احکام مشروعہ کے دلائل تین ہیں یا یہ کہا جائے کہ شرع بمعنی اظہار ہی ہو اور مطلب یہ ہو کہ اظہار احکام کے دلائل تین ہیں، رہ گیا یہ اعتراض کہ یہ تینوں اثبات احکام کے دلائل ہیں نہ کہ اظہار احکام کے تو اس کا جواب یہ ہے کہ

ان تینوں سے احکام، ظاہر بھی ہوتے ہیں اور ثابت بھی ہوتے ہیں اور اس میں کوئی منافات نہیں ہے۔ سوال: مصنف نے ان اصول الفقہ ثلثة کیوں نہیں کہا؟ جواب: کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع امت، اصول فقہ اور علم کلام دونوں کے اصول ہیں اور لفظ شرع دونوں کو عام ہے اس لئے اصول شرع کہا ہے اور لفظ فقہ دونوں کو عام نہیں ہے بلکہ احکام عملیہ ہی پر بولا جاتا ہے اس لئے ان اصول الفقہ ثلثة نہیں کہا ہے۔

الکتاب: کتاب سے مراد صرف وہ پانچ سو آیات ہیں جن پر احکام شرع کی بنیاد ہے ان کے علاوہ باقی آیات قصص اور امثال پر مشتمل ہیں اور سنت سے مراد صرف وہ تین ہزار احادیث ہیں جو احکام کے لئے بنیاد ہیں اور اجماع امت سے مراد حضور ﷺ کی امت کے صالح مجتہدین کا اجماع ہے، اجماع الامۃ میں لفظ امۃ عام ہے اور مطلب یہ ہے کہ خواہ صحابہ کا اجماع ہو یا مدینہ کے رہنے والوں کا یا خاندان رسالت کے لوگوں کا یا تابعین یا ان کے بعد کے لوگوں کا، اجماع امت سے کن لوگوں کا اجماع مراد ہے اس سلسلہ میں پوری تفصیل باب الاجماع کے تحت آئے گی۔

والاصل الرابع القياس: قرآن، سنت، اجماع امت کے بعد چوتھی اصل اور دلیل وہ قیاس ہے جو، ان ہی ادلہ ثلثہ قرآن، سنت، اجماع امت سے ماخوذ اور نکلا ہوا ہو، وہ قیاس چوتھی اصل، نہیں ہے جو ان ادلہ ثلثہ سے نکلا ہوا نہ ہو۔ بہر حال اس قیاس کی نظیر جو کتاب اللہ سے ماخوذ ہو، یہ ہے کہ حالت حیض میں وطی حرام ہے اور یہ حرمت قرآن کی اس آیت: **يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض** سے ثابت ہے اور حرام ہونے کی علت، اذی یعنی گندگی ہے اور یہ علتِ اذی، لواطت میں بھی ہے، کیونکہ محل لواطت، پاخانہ کی جگہ ہے لہٰذا لواطت بھی علت اذی کی وجہ سے حرام ہوئی اور لواطت کی یہ حرمت ایسے قیاس سے ثابت ہوئی جو کتاب اللہ سے ماخوذ ہے۔ اور وہ قیاس جو سنت رسول اللہ سے ماخوذ ہو اس کی مثال یہ ہے کہ، چھ چیزوں گندم، جو، کھجور، نمک، سونا اور چاندی میں سے کسی کو اس کے ہم جنس سے، تفاضل کے ساتھ بیچنا ربوا اور حرام ہے اور یہ حرمت، حدیث: **الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة سواء بسواء والفضل ربوا،** سے ثابت ہے اور اس حرمت کی علت اس حدیث میں غور کرنے سے احناف نے قدر مع الجنس نکالی ہے اور یہ علت چونا کو چونا سے تفاضل کے ساتھ بیچنے میں بھی پائی جاتی ہے یعنی یہاں بھی قدر مع الجنس علت پائی جاتی ہے پس اس علت کی وجہ سے چونا کو چونا کے عوض تفاضل کے ساتھ بیچنا ربا اور حرام ہوا اور اس کی حرمت ایسے قیاس سے ثابت ہوئی جو سنت رسول اللہ سے ماخوذ ہے۔ اجماع امت سے ماخوذ قیاس کی نظیر یہ ہے کہ موطوءۃ باندی کی ماں واطی پر باجماع امت حرام ہے اور اس حرمت کی علت یہ ہے کہ اس وطی سے جو اولاد پیدا ہوگی وہ، واطی اور موطوءۃ دونوں کا جز ہوگی اور اس بچہ کی وجہ سے، واطی اور موطوءۃ دونوں ایک دوسرے کے جز ہو جائیں گے اور موطوءۃ اپنی ماں کا جز ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جز کا جز، جز ہوتا ہے پس ماں کے جز (موطوءۃ) کا جز (واطی) ماں کا جز ہوگا اور جز اپنے اصول پر حرام ہوتا ہے پس واطی جز، اپنے اصول (موطوءۃ کی ماں) پر حرام ہوگا گویا اس حرمت کی علت جز ئیت اور بعضیت ہوئی اور یہ علت جز ئیت، مزنیہ کی ماں میں بھی پائی جاتی ہے یعنی زنا کی وجہ

سے زانی بھی زانیہ کی ماں کا جز ہو جاتا ہے پس زانی بھی اس کی ماں پر حرام ہو جائے گا اور یہ حرمت ایسے قیاس سے ثابت ہوئی جو اجماع امت سے ماخوذ ہے۔

اَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْاٰنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُوْلِ الْمَكْتُوْبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُوْلُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ.

ترجمہ: بہر حال کتاب تو وہ قرآن ہے جو رسول (محمد ﷺ) پر اتارا گیا ہے مصاحف میں لکھا ہوا ہے ان (رسول کریم ﷺ) سے بلاشبہ کے نقل متواتر کے ساتھ منقول ہے۔

تشریح: اس سے پہلی عبارت میں اصول اربعہ کو اجمالاً ذکر کیا گیا ہے، یہاں کلمہ اَمَّاجو تفصیل کے لئے ہے لاکر ان اصولِ اربعہ کو تفصیل سے بیان کررہے ہیں، چونکہ کتاب اللہ تمام اصولوں کی اصل ہے اس لئے اس کو پہلے لایا ہے۔ یہاں بھی کتاب اللہ سے پانچ سو آیات مراد ہیں، عرفِ شرع میں کتاب سے کتاب اللہ مراد ہوتی ہے جو ہمارے نبی ﷺ پر نازل ہوئی ہے جیسا کہ ذالک الکتاب میں کتاب سے مراد کتاب اللہ ہے۔

المنزل: یہ قرآن کی صفت ہے، المُنْزَل باب افعال سے صیغہ اسم مفعول بھی پڑھ سکتے ہیں اس وقت معنی ہوگا وہ قرآن جو یکبارگی اتارا گیا ہے، کیونکہ قرآن، لوح محفوظ سے یکبارگی اتارا گیا ہے اور المُنَزَّل باب تفعیل سے صیغہ اسم مفعول بھی پڑھ سکتے ہیں اس وقت معنی ہوگا، وہ قرآن جو تھوڑا تھوڑا اتارا گیا ہے، کیونکہ آسمان دنیا سے دنیا میں قرآن تھوڑا تھوڑا اترا ہے۔ الغرض دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں۔

الرسول: رسول سے مراد، محمد ﷺ ہیں۔

المکتوب فی المصاحف: یہ بھی قرآن کی صفت ہے مکتوب یہاں مثبت اور ثابت کردہ کے معنی میں ہے۔ مصاحف، مصحف کی جمع ہے، مصحف وہ چیز ہے جس میں قرآن کے لکھے ہوئے کاغذوں کو جمع کیا گیا ہو، مصاحف سے مراد قراء سبعہ کے مصاحف ہیں قراء سبعہ یہ ہیں (۱) نافع مدنی (۲) ابن کثیر عبداللہ مکی (۳) ابوعمرو بصری (۴) ابن عامر دمشقی (۵) عاصم کوفی (۶) حمزہ کوفی (۷) کسائی۔ مطلب یہ ہے کہ قرآن کریم مصاحف قراء سبعہ میں لکھا ہوا ہے یعنی ثابت ہے۔

المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة: حضور ﷺ سے نقل متواتر کے ساتھ منقول ہے۔ یہ بھی قرآن کی صفت ہے۔ متواتر ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کے نقل کرنے والے ہر زمانہ میں اتنے زیادہ ہوں کہ سب کا جھوٹ پر جمع ہونا محال ہو۔ اور مطلب یہ ہے کہ حضور ﷺ سے قرآن کو نقل کرنے والے لوگ اتنے زیادہ ہیں کہ ان سب کا جھوٹا ہونا محال ہے۔ بلا شبهة، نقلا متواترا کی تاکید ہے دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے۔ قرآن کی مذکورہ تعریف کے فوائد قیود ملاحظہ فرمائیں! القرآن، اسم جنس ہے، قرآن، قرأ یقرأ (پڑھنا) سے صیغۂ اسم مفعول مقروء کے معنی میں بھی ہوسکتا ہے کیونکہ قرآن پڑھا جاتا ہے۔ اور قرن یقرن

(ملنا) سے صیغۂ اسم مفعول مقرون کے معنی میں بھی ہوسکتا ہے کیونکہ قرآن کی آیات ایک دوسرے سے ملی ہوئی ہے، لفظ المنزل کی قید سے غیر منزل من السماء کتابیں نکل گئیں۔ الرسول کی قید سے دوسرے انبیاء پر نازل کردہ کتابیں مثلاً توریت، انجیل وغیرہ نکل گئیں کیونکہ الرسول سے ہمارے رسول ﷺ مراد ہیں۔ المکتوب فی المصاحف کی قید سے منسوخ التلاوۃ باقی الحکم آیت نکل گئی کیونکہ منسوخ التلاوۃ باقی الحکم آیت مکتوب فی المصاحف نہیں ہے جیسے: الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما الخ یہ آیت مکتوب فی المصاحف نہیں ہے مگر اس کا حکم باقی ہے۔ المنقول عنہ نقلا متواترا کی قید سے۔ خبر واحد اور خبر مشہور سے ثابت آیات نکل گئیں کیونکہ خبر واحد اور خبر مشہور، تواتر کے ساتھ منقول نہیں ہوتی ہیں جیسے: متتابعات کی قید، ابی ابن کعب کی قرأت: فعدۃ من ایام اخر متتابعات میں خبر واحد سے ثابت ہے اور حضرت عبد اللہ ابن عباس کی قرأت: فصیام ثلثۃ ایام متتابعات میں متتابعات خبر مشہور سے ثابت ہے۔ اب کتاب اللہ کی تعریف کا حاصل ملاحظہ کیجئے! کتاب اللہ: وہ قرآن ہے جس کو ہمارے رسول محمد ﷺ پر اتارا گیا ہے، جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے اور رسول اکرم ﷺ سے بغیر کسی شبہ کے تواتر کے ساتھ منقول ہے۔ ﷺ

وَهُوَ اِسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنٰى جَمِيْعاً فِىْ قَوْلِ عَامَّةِ الْعُلَمَاءِ وَهُوَ الصَّحِيْحُ مِنْ مَذْهَبِ اَبِىْ حَنِيْفَةَ اِلَّا اَنَّهُ لَمْ يَجْعَلِ النَّظْمَ رُكْنًا لَازِمًا فِىْ حَقِّ جَوَازِ الصَّلٰوةِ خَاصَّةً.

ترجمہ: اور وہ (قرآن) نظم اور معنی تمام کا نام ہے عامۃ العلماء کے قول کے مطابق اور یہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا صحیح مذہب ہے مگر یہ کہ انہوں نے نظم کو خاص طور پر نماز کے جواز کے حق میں رکن لازم قرار نہیں دیا ہے۔

تشریح: قرآن، نظم اور معنی دونوں کا نام ہے یا صرف نظم کا یا صرف معنی کا اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں، مصنف پہلا قول ذکر کررہے ہیں کہ عامۃ العلماء یعنی جمہور علماء کا کہنا ہے کہ قرآن نظم (لفظ) اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے۔

وھو الصحیح من مذھب ابی حنیفۃ: اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا صحیح مذہب بھی یہ ہی ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نام ہے، ان لوگوں نے ان کی طرف یہ قول اس لئے منسوب کیا ہے کہ انہوں نے یعنی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے نماز میں فارسی میں قرآن کی تلاوت کو جائز قرار دیا ہے اور فارسی میں قرآن کے معنی ہی پڑھے جاسکتے ہیں، پتہ چلا کہ امام صاحب کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نا ہے لفظ کا نہیں، مصنف نے یہاں سے اس انتساب مذکور کی تردید کی ہے کہ صحیح مذہب امام صاحب کا بھی یہی ہے کہ قرآن، نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے نہ کہ صرف معنی کا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے لفظ کا نہیں اور ان کی دلیل وہی ہے جو گزر گئی یعنی امام ابوحنیفہ کا نماز میں فارسی میں قرآن کی تلاوت کو جائز قرار دینا، دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کے بارے میں کہا گیا ہے: وانہ لفی زبر الاولین کہ قرآن پہلی کتابوں میں موجود ہے اور پہلی کتابوں میں قرآن کے معانی ہی ہوسکتے ہیں نہ کہ الفاظ کیونکہ پہلی

کتابیں غیر عربی تھیں، اور قرآن عربی ہے اور غیر عربی میں قرآن عربی کے معانی ہی ہو سکتے ہیں اور تیسرا قول یہ ہے کہ قرآن صرف نظم کا نام ہے معنی کا نہیں، اس قول کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کو **المنزل علی الرسول، المکتوب فی المصاحف** اور **المنقول عنه نقلا متواترا،** کہا گیا ہے اور یہ سب نظم یعنی لفظ کی صفت ہیں نہ کہ معنی کی لہٰذا قرآن، نظم کا نام ہوا۔ عامۃ العلماء کے قول کی دلیل دونوں سابقہ اقوال کی دلیلیں ہیں۔ رہا یہ کہنا کہ انزال، کتابت اور نقل، صرف لفظ کی صفت واقع ہوتے ہیں معنی کی صفت واقع نہیں ہوتے ہیں لہٰذا قرآن صرف نظم کا نام ہوا تو اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ اوصاف جس طرح نظم میں جاری ہوتے ہیں نظم کے واسطے سے معنی میں بھی جاری ہوتے ہیں یعنی نظم کے واسطے سے معنی بھی منزل، مکتوب اور منقول ہیں پس قرآن نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہوا نہ کہ صرف نظم کا۔

الا انه لم یجعل النظم الخ: امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی طرف جو انتساب کیا گیا تھا کہ ان کے یہاں قرآن صرف معنی کا نام ہے اور اس انتساب پر استدلال یہ کیا گیا تھا کہ انہوں نے فارسی میں قرأت کو جائز کہا ہے اور فارسی میں قرآن کے معانی ہی ادا کئے جا سکتے ہیں پس معلوم ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک قرآن، صرف معنی کا نام ہے۔ یہاں سے اس استدلال کا جواب دیا گیا ہے کہ امام صاحب کے یہاں قرآن کا رکن، تو نظم اور معنی دونوں ہی ہیں مگر امام صاحب نے نظم کو جوازِ نماز کے حق میں قرآن کا رکن لازم قرار نہیں دیا ہے بلکہ بحالتِ نماز، فارسی زبان میں بھی قرأت کو جائز قرار دیا ہے رہی یہ بات کہ امام ابو حنیفہ نے فارسی میں قرأت کو کیوں جائز قرار دیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ نماز کی حالت، اللہ تعالیٰ سے مناجات کی حالت ہے اور نظم قرآن، بلیغ اور شیریں ہے، پس ہو سکتا ہے کہ نماز میں قرآن کے الفاظ پڑھ کر اس کے معانی میں مشغول ہو جائے اور، حضور تام سے غافل ہو جائے، جب امام صاحب نے اس مجبوری سے حالت نماز میں فارسی قرأت کو جائز کہا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ امام صاحب کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نام ہے۔ **خاصة،** کے لفظ سے اس طرف اشارہ ہے کہ نماز کے علاوہ میں معنی کی طرح نظم بھی رکن لازم ہے۔ امام صاحب نے فارسی میں جوازِ قرأتِ قرآن کے قول سے رجوع کر لیا تھا، فتویٰ بھی عدم جواز ہی کا ہے۔

> وَاَقْسَامُ النَّظْمِ وَالْمَعْنٰى فِيْمَا يَرْجِعُ اِلٰى مَعْرِفَةِ اَحْكَامِ الشَّرْعِ اَرْبَعَةٌ اَلْاَوَّلُ فِيْ وُجُوْهِ النَّظْمِ صِيْغَةً وَّلُغَةً وَهِيَ اَرْبَعَةٌ.

ترجمہ: اور نظم و معنی کی اقسام (تقسیمات) اس چیز کے بارے میں جس کی طرف مستدل احکام شرع کی معرفت کے سلسلہ میں رجوع کرتا ہے۔ چار ہیں اول صیغہ اور لغت کے اعتبار سے نظم کی قسموں کے بارے میں ہے اور وہ چار ہیں۔

تشریح: اقسام النظم والمعنی میں اقسام سے مراد تقسیمات ہیں اب عبارت کا مطلب ہوگا، نظم و معنی کی تقسیمات چار ہیں یعنی قرآن کی چار تقسیمیں کی گئی ہیں، ان چاروں تقسیمات میں سے ہر ہر تقسیم کے تحت چار چار قسمیں ہیں، ان قسموں کا بیان آگے آتا ہے۔

اقسام النظم والمعنی فیما یرجع الی معرفۃ احکام الشرع: اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ وہ آیات قرآنی جن کی طرف مستدل، احکام شرع (حلال وحرام) کی معرفت کے سلسلہ میں رجوع کرتا ہے یعنی قرآن کریم کا وہ حصہ جس کا تعلق احکام شرع سے ہے ان کی چار تقسیمات ہیں، ان تقسیمات کے، چار میں منحصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ان آیات میں جن سے تقسیمات اربعہ متعلق ہیں، بحث یا تو صرف معنی سے ہوگی یا صرف نظم سے اگر بحث صرف معنی سے ہوگی تو یہ تقسیم رابع ہے اور اگر بحث صرف نظم سے ہوگی تو پھر یہ بحث نظم کے استعمال کے اعتبار سے ہوگی یا معنی پر دلالت کے اعتبار سے اگر بحث نظم کے استعمال کے اعتبار سے ہوگی تو یہ تقسیم ثالث ہے اور اگر بحث معنی پر دلالت کے اعتبار سے ہوگی تو پھر اس دلالت میں ظہور وخفا کا اعتبار ہوگا یا نہیں اگر ظہور وخفا کا اعتبار ہوگا تو یہ تقسیم ثانی ہے اور اگر ظہور وخفا کا اعتبار نہیں ہوگا تو یہ تقسیم اول ہے۔

الاول فی وجوہ النظم الخ: وجوہ النظم کے معنی ہیں، نظم کے اقسام۔ صیغہ: لفظ کی وہ ہیئت وشکل ہے جو حرکات وسکنات اور حروف کی ترتیب سے حاصل ہوتی ہے۔ لغۃ سے مراد، مادہ، ہے۔ صیغہ اور لغت بول کر وضع مراد لیا گیا ہے اب عبارت کا مفہوم یہ ہوگا کہ پہلی تقسیم، نظم کے اقسام میں ہے نظم کی وضع کے اعتبار سے۔ اور نظم کی وضع کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں، خاص، عام، مشترک، مؤول۔ ان چاروں کے درمیان حصر کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اپنی وضع کے اعتبار سے ایک معنی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زائد معانی پر اگر ایک معنی پر دلالت کرے گا تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ معنی واحد افراد سے منفرد ہوگا یا افراد کے درمیان مشترک ہوگا اگر منفرد ہوگا تو وہ خاص ہوگا اور اگر مشترک ہوگا تو وہ عام ہوگا اور اگر ایک سے زائد معانی پر دلالت کرے گا تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو ان زائد معنوں میں سے کوئی ایک معنی تاویل کی وجہ سے راجح ہوگا یا نہیں اگر راجح ہے تو مؤول اور اگر راجح نہیں ہے تو مشترک۔

> اَلْخَاصُّ وَهُوَ كُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ اَوْ كُلُّ اِسْمٍ وُضِعَ لِمُسَمًّى مَعْلُوْمٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ.

ترجمہ: خاص اور وہ ہر ایسا لفظ ہے جو بطور انفراد معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو یا ہر ایسا اسم ہے جو بطور انفراد معین شخص کے لئے وضع کیا گیا ہو۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ خاص ہر اس لفظ کو کہا جاتا ہے جو بطور انفراد ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو جو معلوم ہو، اگر معلوم سے مراد معلوم المراد ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو بطور انفراد ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو جس کی مراد معلوم ہو اور اگر معلوم سے مراد معلوم البیان ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو بطور انفراد ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا جو معنی لفظ سے ظاہر اور واضح ہو۔ علی الانفراد کا مطلب یہ ہے کہ لفظِ خاص کا صرف ایک معنی ہوتا ہے چند معانی نہیں ہوتے ہیں جیسے مشترک لفظ کے چند معانی ہوتے ہیں، اسی طرح اس معنی واحد کا صرف ایک فرد ہوتا ہے بہت سے افراد نہیں ہوتے ہیں

جیسے عام کہ اس کا معنی ایک ضرور ہوتا ہے لیکن اس معنی واحد کے افراد بہت ہوتے ہیں، اب خاص کی تعریف یہ ہوگی کہ خاص ہر ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو وضع کیا گیا ہو ایسے معنی کے لئے جس کی مراد معلوم ہو یا جو وضع کیا گیا ہو ایسے معنی کے لئے جو معنی لفظ سے ظاہر ہو، انفراد کے طور پر یعنی اس لفظ خاص کا معنی بھی ایک اور اس معنی واحد کا فرد بھی ایک ہو۔ کل لفظ، جنس ہے جو مہمل اور غیر مہمل تمام الفاظ کو شامل ہے۔ وضع کی قید سے مہمل لفظ نکل گیا، معلوم کی قید سے مشترک نکل گیا کیونکہ مشترک کی مراد معلوم نہیں ہوتی ہے علی الانفراد کی قید سے مشترک اور عام دونوں نکل گئے مشترک تو اس لئے کہ مشترک کے ایک سے زائد معانی ہوتے ہیں اور عام اس لئے کہ عام کا معنی ایک ضرور ہوتا ہے لیکن اس کے افراد بہت ہوتے ہیں جب کہ علی الانفرادکا مطلب یہ ہے کہ معنی بھی ایک ہو اور اس ایک معنی کا فرد بھی ایک ہو۔

او کل اسم وضع لمسمی معلوم علی الانفراد: مصنف یہاں سے خاص کی دوسری تعریف ذکر کر رہے ہیں۔ لیکن اس تعریف سے پہلے چند باتوں کا جاننا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ اصولیین کے یہاں جنس وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر بولی جائے جن کی غرضیں الگ الگ ہوں جیسے انسان، بہت سے افراد پر یعنی مرد اور عورت پر بولا جاتا ہے اور ان افراد کی غرضیں الگ الگ ہیں چنانچہ مرد کی پیدائش کی غرض یہ ہے کہ وہ نبی ہو، امام ہو، حدود و قصاص میں گواہی دینے والا ہو، جمعہ و عیدین کو قائم کرنے والا ہو، اور دوسرے احکام کو نافذ کرنے والا ہو، اور عورت کی پیدائش کی غرض یہ ہے کہ وہ مرد کے لئے فراش ہو، بچے دینے والی ہو، گھریلو امور کو انجام دینے والی ہو۔ اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر بولی جائے جن کی غرضیں ایک ہوں جیسے رجل نوع ہے، بہت سے ایسے افراد (زید، عمر، بکر وغیرہ) پر بولا جاتا ہے جن سب کی غرضیں ایک ہیں، رجل کی غرض ابھی اوپر بیان ہوئی اور مناطقہ کے یہاں جنس وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر بولی جائے جن کی حقیقتیں الگ الگ ہوں جیسے حیوان جنس ہے، بہت سے ایسے افراد (فرس، بقر، غنم، وغیرہ) پر بولا جاتا ہے جن کی حقیقتیں الگ الگ ہیں چنانچہ فرس کی حقیقت حیوان ساہل، بقر کی حقیقت حیوان ذی خوار اور غنم کی حقیقت حیوان ذی روغا ہے اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر بولی جاتی ہے جن کی حقیقتیں ایک ہوں جیسے انسان کہ زید، عمر، بکر وغیرہ افراد پر بولا جاتا ہے جن سب کی حقیقتیں ایک ہیں یعنی حیوان ناطق۔ الحاصل اصولیین، اغراض کا اور مناطقہ حقیقت کا اعتبار کرتے ہیں۔ اصولیین اور مناطقہ کے درمیان جنس و نوع کی تعریف میں مذکورہ اختلاف کی وجہ سے کبھی ایسا ہوگا کہ مناطقہ کے یہاں ایک چیز نوع ہوگی اور اصولیین کے یہاں وہی چیز جنس ہوگی جیسے انسان، مناطقہ کے یہاں نوع ہے اور اصولیین کے یہاں جنس ہے جیسا کہ اصولیین کے یہاں جنس کی مثال میں آیا۔ اس کے بعد یہ بات یاد رکھئے کہ خصوص کی تین قسمیں ہیں (۱) خصوص جنس یعنی معنی کے اعتبار سے جنس، خاص ہو اگر چہ اس کے مصداق بہت ہوں جیسے انسان (۲) خصوص نوع یعنی معنی کے اعتبار سے نوع، خاص ہو اگر چہ اس کے مصداق بہت ہوں جیسے رجل (۳) خصوص عین یعنی معین شخص، جیسے زید۔ ان چند باتوں کے جان لینے کے بعد خاص کی دوسری تعریف ملاحظہ کریں! خاص ہر وہ اسم ہے جو بطور انفراد شخص معین کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ علی الانفراد کا مطلب وہی ہے جو پہلی تعریف کے تحت ذکر کیا گیا یعنی خاص ایسا اسم ہے جو معنیٰ واحد

کے لئے وضع کیا گیا ہو اور وہ معنیٰ واحد شخص معین ہو۔ سوال: مصنف نے خاص کی دو تعریفیں کیوں ذکر کی ہیں۔ جواب: خاص کی تیسری قسم خصوص عین۔ خصوصیت میں کامل ہے کیوں کہ خصوص جنس اور خصوص نوع کے مصداق کثیر ہیں اور خصوص عین کا مصداق فقط ایک معین شخص ہے پس خصوص عین، خصوصیت میں کامل ہوا، اسی کمال خصوصیت کی وجہ سے خاص کی ایک ایسی تعریف ذکر کی ہے جو صرف اسی قسم ثالث کامل، کو شامل ہو اور خصوص جنس اور خصوص نوع کو شامل نہ ہو، رہ گئی خاص کی پہلی تعریف تو وہ تینوں کو شامل ہے۔

وَالْعَامُّ وَهُوَ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ لَفْظًا أَوْ مَعْنًى.

ترجمہ: اور عام ہر وہ لفظ ہے جو (اپنے) تمام افراد کو (یکبارگی) لفظاً یا معنیً شامل ہوتا ہے۔

تشریح: عام کی تعریف: عام ہر ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو اپنے افراد کو ایک ساتھ شامل ہو خواہ لفظاً شامل ہو یا معنیً شامل ہو یعنی لفظ عام کا، ایک معنی ہوتا ہے اور وہ معنیٔ واحد کلی ہوتا ہے جس کے بہت سے افراد ہوتے ہیں اور لفظ عام ان افراد کثیرہ کو بیک وقت شامل ہوتا ہے خواہ لفظ عام ان افراد کثیرہ کو اپنے لفظ اور صیغہ کے اعتبار سے شامل ہو جیسے مسلمون (بہت سے مسلمان) لفظ عام ہے جو افراد کثیرہ کو لفظ اور صیغہ کے اعتبار سے شامل ہے، کیونکہ یہ جمع کا صیغہ ہے اور جمع کا صیغہ افراد کثیرہ کو شامل ہوتا ہے، یا لفظ عام، افراد کثیرہ کو اپنے معنی کے اعتبار شامل ہو نہ کہ لفظ اور صیغہ کے اعتبار جیسے: قوم لفظ عام ہے اور افراد کثیرہ کو اپنے معنی کے اعتبار سے شامل ہے نہ کہ لفظ کے اعتبار سے کیونکہ، لفظ قوم، واحد اور صیغہ خاص ہے اور صیغہ خاص، افراد کثیرہ کو شامل نہیں ہوتا ہے۔ لفظ سے لفظ موضوع مراد ہے۔ ینتظم کا معنی: افراد کثیرہ میں معنی کلی کا اعتبار کیا گیا ہو اور لفظ ان افراد کثیرہ پر یکبارگی صادق آتا ہو، ینتظم کی قید سے عام کی تعریف سے مشترک نکل گیا کیونکہ مشترک، دو یا دو سے زائد معانی کو بیک وقت شامل نہیں ہوتا ہے بلکہ یکے بعد دیگرے دو یا دو سے زائد معانی کا احتمال رکھتا ہے، جمعاً بمعنی عام افراد، اس قید سے خاص نکل گیا کیونکہ وہ عام افراد کو شامل نہیں ہوتا ہے بلکہ فرد واحد کو شامل ہوتا ہے، المسمیات سے مشائخ متاخرین، افراد و اشخاص مراد لیتے ہیں پس اس قید سے معانی نکل گئے کیونکہ افراد و اشخاص معانی کے مقابلہ میں آتے ہیں، یہ قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ مشائخ متاخرین کے یہاں معانی میں عموم جاری نہیں ہوتا ہے۔ متقدمین کہتے ہیں کہ عموم جس طرح اعیان و اشخاص میں جاری ہوتا ہے اسی طرح معانی میں بھی جاری ہوتا ہے جیسے خصوص، الفاظ و معانی دونوں میں جاری ہوتا ہے چنانچہ متقدمین المسمیات سے مدلولات اور مفہومات مراد لیتے ہیں ور مدلولات و مفہومات، اعیان و اشخاص اور اعراض و معانی سب کو شامل ہیں۔

وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِيمَا تَنَاوَلَهُ قَطْعًا وَيَقِينًا كَالْخَاصِّ فِيمَا تَنَاوَلَهُ وَهُوَ الْمَذْهَبُ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رحمہ اللہ إِلَّا إِذَا لَحِقَهُ خُصُوصٌ مَعْلُومٌ أَوْ مَجْهُولٌ كَآيَةِ الرِّبٰوا فِي الْبَيْعِ فَحِينَئِذٍ يُوجِبُ الْحُكْمَ عَلَى تَجَوُّزِ أَنْ يَظْهَرَ الْخُصُوصُ فِيهِ بِتَعْلِيلِهِ أَوْ بِتَفْسِيرِهِ.

ترجمہ: اور اس (عام) کا حکم یہ ہے کہ وہ (عام) حکم کو قطعی اور یقینی طور پر ثابت کرتا ہے ان تمام افراد میں جن کو شامل ہوتا ہے جیسے خاص ان تمام افراد میں جن کو شامل ہوتا ہے اور یہی ہمارا مذہب ہے برخلاف امام شافعی کے مگر جب اس (عام) کو خصوص (مخصص) معلوم یا مجہول لاحق ہو جائے جیسے آیت ربا بیع میں پس اس وقت وہ (عام) حکم کو ثابت کرے گا اس بات کے جواز کے ساتھ کہ اس (مخصوص معلوم) کی تعلیل یا اس (مخصوص مجہول) کی تفسیر کی وجہ سے اس میں خصوص ظاہر ہو جائے۔

تشریح: عام کی تعریف کے بعد یہاں سے اس کا حکم بیان کیا ہے کہ لفظ عام جن افراد کو شامل ہوتا ہے، لفظ عام ان تمام افراد میں حکم کو قطعی اور یقینی طور پر واجب اور ثابت کرتا ہے جیسے: **استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منه** اس حدیث میں پیشاب سے بچنے کا حکم ہے، اس میں البول کا لفظ عام ہے گوشت کھائے جانے والے اور نہ کھائے جانے والے دونوں طرح کے جانوروں کے بول کو اور بول (عام) اپنے تمام افراد (بولِ ماکول اللحم اور بولِ غیر ماکول اللحم) میں حکم (پیشاب سے بچنے) کو قطعی اور یقینی طور پر واجب اور ثابت کرتا ہے اس میں کوئی ظن یا شک نہیں ہے یعنی ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم دونوں کے پیشاب سے بچنا قطعی طور پر واجب ہے۔

کالخاص فیما تناولہ: مصنف فرماتے ہیں کہ عام کا حکم خاص کے حکم کی طرح ہے کہ جیسے خاص فیما تناولہ کو یعنی اپنے مدلول کو قطعی اور یقینی طور پر شامل ہوتا ہے اس میں غیر کا بالکل احتمال نہیں ہوتا ہے اور واضح ہونے کی وجہ سے کسی توضیح وتفسیر کا بھی احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے: **والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثة قروء**، اس میں ثلثۃ کا لفظ خاص ہے اپنے مدلول یعنی تین کو قطعی طور پر شامل ہے اس میں غیر یعنی تین سے زیادہ اور تین سے کم کا بالکل احتمال نہیں ہے اور ثلثۃ، تفسیر وتوضیح کا احتمال بھی نہیں رکھتا ہے۔ اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہے کہ قروء سے مراد حیض ہے کیونکہ اس صورت میں ثلثۃ اپنے مدلول کو یقینی طور پر شامل ہو جاتا ہے اور اگر قروء سے مراد طہر لیتے ہیں جیسا کہ امام شافعی کا مذہبؒ ہے تو اس صورت میں اگر اس طہر کو جس میں طلاق ہوئی ہے اور اس کے بعد والے دو طہر کو مراد لیتے ہیں تو یقینی طور پر ثلثۃ، تین کو شامل نہیں ہوگا بلکہ تین سے کم کو شامل ہوگا کیونکہ جس طہر میں طلاق دیا ہے اس کا کچھ حصہ گذر چکا ہے اور اگر جس طہر میں طلاق ہوئی ہے اس کو چھوڑ کر تین طہر مراد لیتے ہیں تو زمانہ طلاق والا کچھ طہر اور بعد والے تین طہر لے کر تین سے زائد ہو جائے گا اور اس صورت میں بھی ثلثۃ اپنے مدلول یعنی تین کو یقینی طور پر شامل نہیں ہوگا بلکہ تین سے زائد کو شامل ہوگا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ ایسے ہی عام بھی ان تمام افراد میں جن کو شامل ہوتا ہے حکم کو قطعی اور یقینی طور پر ثابت کرتا ہے اور جب عام حکم کو یقینی طور پر ثابت کرتا ہے تو عام کے موجب اور حکم پر اعتقاد کرنا اور اس پر عمل کرنا واجب اور ضروری ہوگا۔ سوال: مصنف نے عام کا حکم صراحتاً بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا: **حکمہ** یعنی **حکم العام انه یوجب الخاص الخ**، اور خاص کے حکم کو اشارۃً بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا: **کالخاص فیما تناولہ**، ایسا کیوں؟ جواب: اختصار کے لئے

ایسا کیا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ خاص کے حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس لئے اشارۃً بیان کیا ہے اور عام کے حکم میں اختلاف ہے اس لئے عام کے حکم کو صراحتاً بیان کیا ہے، عام کے حکم میں اختلاف ملاحظہ کیجئے!

وھو المذھب عندنا: اور یہی ہمارا مذہب ہے یعنی عام کا جو حکم ابھی بیان ہوا کہ عام جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان میں حکم کو قطعی طور پر واجب کرتا ہے یعنی عام یقین کا فائدہ دیتا ہے یہی ہم احناف کا مذہب ہے برخلاف امام شافعی کے کہ ان کے یہاں عام یقین کا فائدہ نہیں دیتا ہے بلکہ ظن کا فائدہ دیتا ہے احناف کی دلیل یہ ہے کہ عام، خاص کے برابر ہے اور خاص باتفاق ائمہ یقینی اور قطعی ہوتا ہے لہٰذا اس کا برابر یعنی عام بھی یقینی اور قطعی ہوگا اور عام، خاص کے برابر اس لئے ہے کہ عام کا خاص کے لئے ناسخ ہونا جائز ہے اور ناسخ، منسوخ سے اقوی ہوگا اور کم از کم منسوخ کے برابر ہونا ضروری ہے پس عام، خاص کے برابر ہوگا جیسے حدیث عرینہ میں حضور ﷺ کا اونٹ کے پیشاب پینے کی اجازت دینا، اونٹ کے ساتھ خاص ہے اور یہ خاص یعنی اونٹ کا پیشاب پینا منسوخ ہے، اور استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منه ناسخ ہے اور یہ عام ہے دیکھئے! خاص یعنی حدیث عرینہ منسوخ اور عام یعنی استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منه ناسخ ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور جس میں تخصیص کا احتمال ہو وہ ظنی ہوتا ہے لہٰذا عام ظنی ہوگا، امام شافعی کی اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ بات کہ ہر عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے، بلا دلیل ہے اس لئے معتبر نہیں ہوگا۔

الا اذا الحقه خصوص معلوم او مجھول: اب تک اس عام میں احناف وشوافع کے اختلاف کا بیان تھا جس میں سے کچھ کو خاص نہ کیا گیا ہو جس کو عام غیر خص عنه البعض کہا جاتا ہے اور اب یہاں سے اس عام کا بیان ہے جس میں سے کچھ کو خاص کر لیا گیا ہو جس کو عام خص عنه البعض کہا جاتا ہے چنانچہ مصنف نے فرمایا، مگر جب کہ اس کو خصوص معلوم یا خصوص مجہول لاحق ہو یعنی وہ عام جس میں سے کچھ خاص کر لیا گیا ہو خواہ یہ خاص کیا ہوا، معلوم ہو یا مجہول، ہر دو صورت میں جمہور علماء کے یہاں عام تخصیص کے بعد اپنے مابقیہ افراد پر قطعیت اور یقین کے ساتھ دلالت نہیں کرے گا بلکہ بقیہ افراد پر اس عام کی دلالت ظنی ہوگی البتہ اس عام سے استدلال درست رہے گا اور اس عام پر عمل واجب ہوگا، اعتقاد رکھنا واجب نہیں ہوگا جیسے: احل اللہ البیع وحرم الربو ا اس آیت میں البیع، تمام بیوع کو عام ہے اور حرم الربوا کے ذریعہ اس عام میں سے بیع ربا کو خاص کر لیا گیا ہے پس ربا مخصص ہوا اور ربا کے معنی زیادتی کے ہیں اب اس سے کون سی زیادتی مراد ہے یہ معلوم نہیں ہے بلکہ مجہول ہے لہٰذا ربا، مخصص مجہول ہوا، دیکھئے! یہ مخصص مجہول کی مثال ہوئی البتہ جب حضور ﷺ نے اس مجہول کی تفسیر کر دی کہ آیت میں جس بیع ربا کی تخصیص کی گئی ہے اس بیع ربا سے مراد اشیاء ستہ (گندم، جو، چھوہارہ، نمک سونا، چاندی) میں سے کسی کو اس کے ہم جنس سے تفاضل کے ساتھ، بیع مراد ہے یعنی اشیاء ستہ کو ہم جنس سے زیادتی کے ساتھ بیچنا بیع ربا ہے اور حرم الربوا میں یہی بیع ربا مراد ہے۔ بہر حال جب حضور ﷺ نے اس مجہول کی تفسیر کر دی ہے تو یہ مخصص مجہول، مخصص معلوم ہو گیا۔

فحینئذ یوجب الحکم الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ عام، تخصیص کے بعد اپنے مابقیہ افراد پر حکم کو اس جواز کے ساتھ

ثابت کرے گا کہ عام کے مابقیہ افراد میں اس کے علاوہ مزید تخصیص ظاہر ہوسکتی ہے، اسی علت کی وجہ سے جس علت کی وجہ سے اس سے پہلے مخصص معلوم (مخصص معلوم کا مطلب یہ ہے کہ عام سے جس فرد کو خاص کیا گیا ہے وہ فرد معلوم ہو) کے ساتھ تخصیص کی گئی ہے جیسے: فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم اس میں مشرکین عام ہے کیونکہ المشرکین کا لام استغراق کے لئے ہے اور قولِ باری: وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ (کہ اگر مشرکین میں سے کوئی پناہ مانگے تو اس کو پناہ دیدو) کے ذریعہ، مستامن یعنی امن طلب کرنے والے کو، عام یعنی مشرکین سے خاص کرلیا گیا ہے یعنی مستامن کو قتل نہ کرو، تو مستامن مخصص معلوم ہوا کیونکہ مخصص یعنی مستامن، وان احد من المشرکین استجارک سے معلوم ہے اور اس تخصیص کی علت، عجز عن الحرب (لڑائی سے عاجز ہونا) ہے اور اسی علت، (عجز عن الحرب) کی وجہ سے مشرکین لفظ عام، کے مابقیہ افراد سے مشرکہ عورتوں، مشرک بچوں، مشرک اندھوں، اور مشرکین بوڑھوں کو خاص کرلیا گیا ہے کہ ان کو بھی قتل نہیں کیا جائے گا علی تجوز ان یظھر الخصوص بتعلیله کا یہی مطلب ہے یعنی عام میں جس تعلیل کی وجہ سے تخصیص ہوئی تھی اس عام میں اسی تعلیل کے ذریعہ مزید تخصیص کا ظاہر ہونا جائز ہے چنانچہ اس مثال میں عام یعنی مشرکین، سے مستامن کی تخصیص کے بعد مابقیہ افراد میں سے اسی علت عجز عن الحرب کی وجہ سے مشرکہ عورتوں، مشرک بچو، مشرک اندھوں اور مشرکین بوڑھوں کو خاص کرلیا گیا ہے کہ ان کو بھی قتل نہیں کیا جائے گا۔ یا عام میں مخصص مجہول (مخصص مجہول کا مطلب یہ ہے کہ عام سے جس فرد کی تخصیص کی گئی ہو وہ فرد معلوم نہ ہو) کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہو اور پھر اس مجہول کی شارع نے تفسیر کردی ہو جس کی وجہ سے وہ مخصص مجہول، معلوم ہوگیا ہو، تفسیر کے بعد اس مخصص مجہول کی بھی کوئی نہ کوئی علت ہوگی جس کی وجہ سے عام کے مابقیہ افراد میں اس مخصص مجہول کے علاوہ، بھی تخصیص جائز ہوگی جیسے: احل اللہ البیع و حرم الربوا میں البیع عام ہے اور اس عام سے و حرم الربوا کے ذریعہ بیع ربا کی تخصیص کی گئی ہے لیکن یہ بیع ربا مخصص مجہول ہے کیونکہ بیع ربا کا معنی ہے زیادتی والی بیع اور زیادتی تو، جائز بیوع میں بھی ہوتی ہے الغرض ربا کا کون سا فرد حرام ہے یہ مجہول ہے، شارع علیہ السلام نے اشیاءِ ستہ کے ذریعہ اس مجہول کی تفسیر کردی، اس تفسیر کے بعد حرم الربوا مخصص معلوم ہوگیا اور اس مخصص مجہول کی علت قدر مع الجنس ہے اور اسی علت کی وجہ سے چونے، لوہے اور چاول میں ربا کو حرام کہا گیا ہے او بتفسیرہ کا یہی مطلب ہے یعنی اس مخصص مجہول کی تفسیر کے بعد اس مخصص مجہول کی کوئی علت ہوگی اسی علت کی وجہ سے مابقیہ افراد میں خصوص جائز ہوگا۔

> وَالْمُشْتَرَكُ وَهُوَ مَا اشْتَرَكَ فِيْهِ مَعَانٍ اَوْ اَسَامٍ لَا عَلٰى سَبِيْلِ الْاِنْتِظَامِ وَحُكْمُهُ اَلتَّوَقُّفُ فِيْهِ بِشَرْطِ التَّاَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِهِ وَالْمُؤَوَّلُ وَهُوَ مَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوْهِهِ بِغَالِبِ الرَّاْيِ وَحُكْمُهُ اَلْعَمَلُ بِهِ عَلٰى اِحْتِمَالِ الْغَلَطِ.

ترجمہ: اور مشترک وہ (لفظ) ہے جس میں چند معانی یا چند اسماء شریک ہوں (اور یہ شرکت) انتظام (وشمول)

کے طریقہ پر نہ ہو اور اس (مشترک) کا حکم غور وفکر کی شرط کے ساتھ اس میں توقف کرنا ہے تا کہ اس کا بعض معنی راجح ہو جائے۔ اور مؤول وہ مشترک (لفظ) ہے جس کا بعض معنی غالب رائے سے راجح ہو جائے اور اس کا حکم غلط (ہونے) کے احتمال کے ساتھ اس پر عمل کرنا ہے۔

تشریح: مشترک کی تعریف میں لفظ ما، خاص، عام، مشترک سب کو شامل ہے اشترک فیه کی قید سے خاص نکل گیا کیونکہ خاص میں اشتراک نہیں ہوتا ہے۔ لا علی سبیل الانتظام کی قید سے عام نکل گیا کیونکہ عام میں علی سبیل الانتظام اشتراک ہوتا ہے جیسا کہ عام کی تعریف میں ذکر کیا گیا ہے، مشترک کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم کو معان سے اور دوسری قسم کو اواسام سے بیان کیا ہے، مشترک کی پہلی قسم، وہ مشترک ہے جس میں چند معانی شریک ہوں جیسے: قروء، ایسا مشترک لفظ ہے جس میں چند معانی یعنی حیض اور طہر شریک ہیں، مشترک کی دوسری قسم، وہ مشترک ہے جس میں چند اسماء یعنی اعیان خارجیہ (موجودات خارجیہ) شریک ہوں جیسے: لفظ عین میں چند اسماء یعنی سورج، پانی کا چشمہ، سونا، گھٹنہ، آنکھ، کشتی وغیرہ سب شریک ہیں۔ معان اور اسام جمع کے صیغے ہیں اور اس سے ما فوق الواحد مراد ہیں خواہ دو ہوں یا زیادہ۔ المشترک معنی میں المشترک فیه کے ہیں۔ اب مشترک کی تعریف سنئے! مشترک ایسے لفظ کو کہتے ہیں جس میں چند معانی یا چند اسماء شریک ہوں اور چند معانی یا چند اسماء کی شرکت علی سبیل الانتظام نہ ہو یعنی ایسا نہ ہو کہ وہ لفظ تمام معانی یا تمام اسماء کو ایک ساتھ شامل ہو بلکہ علی سبیل البدلیت ہو یعنی یکے بعد دیگرے چند معانی یا چند اسماء کو شامل ہو۔

حکمه التوقف فیه: مشترک کا حکم اس میں توقف کرنا ہے تامل کی شرط کے ساتھ یعنی مشترک کے چند معانی یا اسماء میں سے کسی ایک متعین معنی یا کسی ایک متعین اسم پر اعتقاد نہیں رکھا جائے گا اور نہ کسی متعین پر عمل کیا جائے گا بلکہ کسی متعین پر اعتقاد رکھنے میں یا کسی متعین پر عمل کرنے میں توقف کیا جائے گا یعنی رکا جائے گا، لیکن شرط یہ ہوگی کہ ان چند معانی یا اسماء میں غور کیا جائے کہ ان میں سے کون مراد ہے جب کسی ایک متعین پر دلیل قائم ہو جائے تو اس کو دوسروں پر ترجیح ہوگی اور اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھا جائے گا اور اس پر عمل کیا جائے گا۔ سوال غور وفکر کیوں کیا جائے گا؟ جواب، تا کہ ان چند معانی یا چند اسماء میں سے ایک راجح ہو جائے۔

والمؤول وهو ما ترجح من المشترک الخ: بعض وجوهه، میں بعض سے مراد ایک، اور وجوہ سے مراد، چند معانی، وجوهه میں ضمیر کا مرجع مشترک ہے۔ اب بعض وجوهه کا معنی ہوگا، مشترک کے چند معانی میں سے ایک معنی۔ من المشترک، ما کا بیان ہے غالب رائے سے مراد، ظن غالب ہے۔ اب مؤول کی تعریف ملاحظہ کیجئے! مؤول اس مشترک لفظ کو کہا جاتا ہے جس کے چند معانی میں سے ایک معنی کو غالب رائے یعنی گمان غالب سے ترجیح دیدیا گیا ہو، وہ گمان غالب خواہ قیاس سے حاصل ہوا ہو یا خبر واحد سے یا نفس صیغہ میں غور کرنے سے یا سیاق وسباق سے، جیسے: ثلثة قروء میں قروء کے چند معانی یعنی حیض وطہر میں سے ایک معنی یعنی حیض کو ظن غالب کی وجہ سے ترجیح دیدیا گیا ہے اور یہ ظن غالب، خبر واحد یعنی حدیث عائشہ:

طلاق الامۃ ثنتان وعدتہا حیضتان سے حاصل ہے کہ جب اس حدیث کے مطابق، باندی کی عدت، حیض ہے، تو آزاد کے لئے ثلثۃ قروء سے جو عدت بیان کی گئی ہے اس قروء سے مراد حیض ہی ہوگا کیونکہ باندی کی عدت حیض ہو اور آزاد کی عدت طہر، اس فرق کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

قیاس سے ظن غالب حاصل ہونے کی مثال یہ ہے کہ آیت بالا میں قروء سے اگر حیض مراد لیتے ہیں تو ثلثۃ پر بغیر کمی بیشی کے عمل ہو جاتا ہے اور طہر مراد لینے کی صورت میں ثلثۃ پر کمی بیشی کے ساتھ عمل ہوگا، چنانچہ اگر طلاق والے طہر کو لے کر تین شمار کریں گے تو مکمل تین طہر نہیں ہوگا کیونکہ جس طہر میں طلاق پڑی ہے اس طہر کا کچھ حصہ طلاق سے پہلے گذر چکا ہے اور اگر طلاق والے طہر کے علاوہ تین شمار کریں گے تو طلاق والا طہر لے کر تین سے زائد طہر ہو جائے گا اس قیاس سے یہ ظن غالب حاصل ہوا کہ قروء سے مراد حیض ہی ہوگا۔

نفس صیغہ میں غور وفکر سے گمان غالب حاصل ہونے کی مثال یہ ہے کہ قروء کے معنی **اجتماع اور انتقال** دونوں کے ہیں اور حیض میں یہ دونوں چیزیں پائی جاتی ہیں کیونکہ زمانہ حیض میں رحم میں خون کا اجتماع اور رحم سے خون کا انتقال دونوں ہوتا ہے برخلاف طہر کے کہ اس میں خون کا رحم میں اجتماع تو ہوتا ہے لیکن رحم سے انتقال نہیں ہوتا ہے کیونکہ طہر کی حالت میں خون نہیں آتا ہے پس قروء کے نفس صیغہ میں غور کرنے سے ظن غالب ہوا کہ قروء سے حیض ہی مراد ہے کیونکہ قروء کے دونوں معنی، حیض میں موجود ہیں برخلاف طہر کے کہ اس میں قروء کے دونوں معنی موجود نہیں ہیں۔

سباق سے ظن غالب حاصل ہونے کی مثال: قروء سے پہلے والا لفظ ثلثۃ قرینہ ہے، قروء سے حیض مراد ہونے پر۔ کیونکہ ثلثۃ پر عمل اسی وقت ممکن ہے جبکہ قروء سے حیض مراد لیا جائے۔

سیاق سے ظن غالب حاصل ہونے کی مثال: احل لکم لیلۃ الصیام الرفث، احل دو معنوں یعنی، حلول اور حلال، کے درمیان مشترک ہے، احل کے بعد الرفث بمعنی جماع اس بات پر قرینہ ہے کہ احل بمعنی حلال ہے۔

سباق کا مطلب: قرینہ لفظیہ پہلے ہو جیسے ثلثۃ، قروء سے پہلے ہے اور سیاق کا مطلب قرینہ لفظیہ بعد میں ہو جیسے: الرفث، احل کے بعد ہے۔

وحکمہ العمل بہ علی احتمال الغلط: مؤول کا حکم یہ ہے کہ وہ معنی جو تاویل کے ذریعہ متعین ہوا ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے مگر اس احتمال کے ساتھ کہ یہ معنی، غلط بھی ہوسکتا ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ لفظ مشترک سے وہ معنی مراد نہ ہو بلکہ دوسرا معنی مراد ہو۔

> وَالْقِسْمُ الثَّانِيْ فِيْ وُجُوْهِ الْبَيَانِ بِذَالِكَ النَّظْمِ وَهِيَ اَرْبَعَةٌ اَلظَّاهِرُ وَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِنَفْسِ الصِّيْغَةِ

ترجمہ: اور دوسری قسم (تقسیم) اسی نظم کے بیان کے اقسام میں ہے اور وہ چار ہیں ظاہر اور وہ ایسا لفظ ہے جس کی مراد نفس صیغہ سے ظاہر ہو۔

تشریح: قسم سے مراد تقسیم ہے کیونکہ پہلے جو اقسام النظم والمعنی آیا تھا اُس میں اقسام سے تقسیمات مراد ہے اور یہ القسم الثانی انہی تقسیمات کا ایک فرد ہے لہٰذا اس القسم الثانی سے مراد تقسیم ثانی ہوگا، وجوہ کے معنی اقسام کے ہیں، البیان سے مراد، معنی نظم کا بیان وظہور ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ تقسیم اول میں جس نظم کی صیغہ اور لغت کے اعتبار سے تقسیم کی گئی تھی یہاں سے اسی نظم کی، معنی کے ظاہر ہونے کے اعتبار سے دوسری تقسیم کی جارہی ہے بہرحال یہ دوسری تقسیم، اسی نظم کے ظہور معنی کے اقسام کے بارے میں ہے اور وہ اقسام چار ہیں یعنی اس تقسیم ثانی کے تحت چار قسمیں ہیں ظاہر، نص، مفسر، محکم۔ ان چاروں کے درمیان حصر کی دلیل یہ ہے کہ اگر لفظ کا معنی ظاہر ہے تو وہ تاویل وتخصیص کا احتمال رکھتا ہوگا یا نہیں اگر رکھتا ہوگا تو پھر اس معنی کا ظہور یا تو صرف اس لفظ کے صیغہ سے ہوگا یا نہیں اگر صرف صیغہ سے ہوگا تو یہ لفظ، ظاہر ہے اور اگر صرف صیغہ سے نہیں ہوگا بلکہ لفظ اس معنی کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہوگا تو یہ لفظ نص کہلائے گا اور اگر وہ معنی تاویل وتخصیص کا احتمال نہیں رکھتا ہوگا تو پھر یا تو حضور ﷺ کے زمانہ میں نسخ کو قبول کیا ہوگا یا نہیں اگر کیا ہوگا تو مفسر اور اگر نسخ کو قبول نہیں کیا ہوگا تو محکم۔ اگر محکم، نسخ کو اس لئے قبول نہیں کرتا ہے کہ اس میں عقلاً تبدیلی اور نسخ کا احتمال نہیں ہے تو وہ محکم لعینہٖ ہے جیسے وہ آیات جو وجود باری، توحید اور صفات باری پر دلالت کرتی ہیں اور اگر محکم، نسخ کو اس۔ لئے قبول نہیں کرتا ہے کہ نسخ، وحی کے ذریعہ ہوتا ہے اور حضور ﷺ کی وفات کی وجہ سے وحی کا آنا بند ہوگیا ہے تو ایسے محکم کو محکم لغیرہٖ کہیں گے۔

الظاهر وهو ما ظهر المراد الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ ظاہر ایسے کلام کو کہتے ہیں جس کی مراد محض اس کے صیغہ سے سنتے ہی بغیر غور وفکر اور بغیر قرینہ کے سامع کے سامنے ظاہر ہوجائے۔ **ما ظهر المراد منه** کی قید سے خفی، مشکل، مجمل، متشابہ خارج ہوجائیں گے کیونکہ ان سب کی مرادیں ظاہر نہیں ہوتی ہیں اور **بنفس الصيغة** کی قید سے نص، مفسر، محکم، خارج ہوجائیں گے کیونکہ ان سب کی مرادیں نفس صیغہ سے ظاہر نہیں ہوتی ہیں۔ متقدمین علماء کے نزدیک ظاہر نص میں۔ نص مفسر میں اور مفسر محکم میں داخل ہیں اور متاخرین کے نزدیک یہ چاروں اقسام ایک دوسرے کے مبائن ہیں۔ یہ بات یاد رکھیں کہ ظاہر کے لئے ضروری ہے کہ سامع اس زبان کو جانتا ہو اگر سامع اس زبان کو نہیں جانتا ہے جس کی وجہ سے اس کلام کی مراد سمجھ میں نہیں آرہی ہو جبکہ اس زبان کے جاننے والے کے سامنے اس کلام کی مراد بغیر غور وفکر اور بغیر قرینہ کے نفس صیغہ سے ظاہر ہوجائے تو اس سے اس کلام کے ظاہر ہونے میں کوئی خلل نہیں آئے گا بلکہ وہ کلام ظاہر ہی رہے گا ظاہر کی مثال اگلی عبارت والنص کے تحت آرہی ہے۔

وَالنَّصُّ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ بِمَعْنًى فِي الْمُتَكَلِّمِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ الْآيَةَ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْإِطْلَاقِ نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعَدَدِ لِأَنَّهُ سِيْقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ

ترجمہ: اور نص وہ ہے جو ظاہر کی بہ نسبت وضاحت میں بڑھا ہوا ہو ایسے معنی کے سبب سے جو متکلم میں ہے جیسے اللہ تعالی کا قول، نکاح کرو تم ان عورتوں سے جو تم کو بھلی لگیں دو دو یا تین تین یا چار چار سے چنانچہ یہ (آیت) اطلاق میں ظاہر ہے (اور یہ آیت) بیان عدد کے سلسلہ میں نص ہے کیونکہ یہ کلام (آیت) اسی (بیان عدد) کے لئے لایا گیا ہے۔

تشریح: یہاں سے نص کی تعریف بیان کر رہے ہیں کہ نص ایسے کلام کو کہتے ہیں جس کی مراد ظاہر کی بہ نسبت زیادہ واضح ہو۔ اب رہی یہ بات کہ نص کی مراد ظاہر کی بہ نسبت زیادہ واضح کس سبب سے ہوتی ہے؟ تو مصنف نے فرمایا، ایسے معنی کے سبب سے جو متکلم میں ہے یعنی ایسے لفظی قرینہ کے سبب سے جو کلام میں آگے یا پیچھے ذکر کر دیا گیا ہو جو دلالت کرے اور بتلائے کہ متکلم نے اِس مراد کے لئے کلام لایا ہے، تو یہی سوق کلام یعنی متکلم کا اس مراد کے لئے کلام لانا، مطلب ہے معنی فی المتکلم کا۔

نحو قوله تعالى فانكحوا الخ: یہ آیت ظاہر اور نص دونوں کی مثال ہے چنانچہ یہ آیت اطلاق یعنی نکاح کے مباح ہونے میں ظاہر ہے کیونکہ **فانکحوا** کا صیغہ سنتے ہی سامع کے سامنے نکاح کا مباح ہونا ظاہر ہو جاتا ہے اس اباحت نکاح کو جو **فانکحوا** کی مراد ہے، سمجھنے کے لئے سامع قرینہ کا محتاج نہیں ہے الغرض یہ آیت اباحت نکاح کے سلسلہ میں ظاہر ہے اور یہ آیت، بیان عدد (کہ چار عورتوں سے نکاح جائز ہے) کے سلسلہ میں نص ہے اور یہ آیت بیان عدد کے سلسلہ میں نص اس لئے ہے کہ کلام یعنی یہ آیت اسی بیان عدد کے لئے لایا گیا ہے اور مثنیٰ وثلاث ورباع، قرینہ لفظیہ ہے جو یہ بتلا رہا ہے کہ یہ کلام یعنی یہ آیت بیان عدد ہی کے لئے لایا گیا ہے کیونکہ امر جب کسی مقید چیز پر وارد ہوا اور وہ امر، وجوب کے لئے نہ ہو تو اس وقت اس قید کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے اس شی مقید کو ثابت کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے اور اس آیت میں بھی شی یعنی نکاح پر **فانکحوا** امر، وارد ہے، جو امر وجوب کے لئے نہیں ہے اس لئے قید یعنی عدد مثنیٰ وثلث اور رباع کو ثابت کرنا مقصود ہوگا نہ کہ شی مقید کو یعنی نکاح کو ثابت کرنا مقصود نہیں ہوگا۔

> وَالْمُفَسَّرُ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوْحًا عَلَى النَّصِّ عَلٰى وَجْهٍ لَّا يَبْقٰى فِيْهِ اِحْتِمَالُ التَّخْصِيْصِ وَالتَّاوِيْلِ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ وَحُكْمُهُ الْاِيْجَابُ قَطْعًا بِلَا اِحْتِمَالِ تَخْصِيْصٍ وَلَا تَاوِيْلٍ اِلَّا اَنَّهٗ يَحْتَمِلُ النَّسْخَ فَاِذَا ازْدَادَ قُوَّةً وَاُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهٖ عَنِ التَّبْدِيْلِ سُمِّيَ مُحْكَمًا۔

ترجمہ: اور مفسر وہ (کلام) ہے جو نص کی بہ نسبت وضاحت میں اس قدر بڑھا ہوا ہو کہ اس میں تخصیص (اگر عام ہو) اور تاویل کا (اگر خاص ہو) احتمال باقی نہ رہے جیسے اللہ تعالی کا قول، پس تمام فرشتوں نے اجتماعی طور پر سجدہ کیا اور اس (مفسر) کا حکم (حکم کا) بلا تخصیص وتاویل کے احتمال کے قطعی طور پر ثابت ہونا ہے مگر یہ کہ وہ (مفسر) نسخ کا احتمال رکھتا ہے پس جب وہ (مفسر) قوت میں بڑھ جائے اور اس کی مراد کو تبدیل (نسخ) سے محکم (ممتنع) کر دیا گیا ہو تو اس کا نام محکم رکھا جائے گا۔

تشریح: مفسر باب تفعیل سے صیغہ اسم مفعول ہے بمعنی ایسا کشف وظہور جس میں شبہ نہ رہے۔ مصنف مفسر کی اصطلاحی تعریف کر رہے ہیں کہ مفسر ایسے کلام کو کہتے ہیں جس کی مراد نص کی بہ نسبت اس قدر زیادہ واضح ہو کہ اگر وہ کلام مفسر، عام ہو تو اس میں تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے یعنی اس عام افراد میں سے کچھ فرد کو خاص کرنے کا احتمال باقی نہ رہے اور اگر وہ کلام مفسر، خاص ہو تو اس میں تاویل کا احتمال باقی نہ رہے الغرض مفسر میں نص کے مقابلہ میں مراد متکلم زیادہ واضح ہوتی ہے یعنی اس میں مراد متکلم کے علاوہ دوسری مراد کا احتمال نہیں رہتا ہے اور نہ اس مراد میں تخصیص وتاویل کا احتمال رہتا ہے برخلاف ظاہر اور نص کے کہ اس میں تخصیص اور تاویل کا احتمال رہتا ہے جیسے: **فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون** اس میں **فسجد** اپنے صیغہ کے اعتبار سے سجود ملائکہ پر دلالت کرتا ہے (اور ظاہر کا مفہوم بھی یہی ہے) اس لئے ملائکہ کے سجدہ کے بارے میں **فسجد** ظاہر ہے اور یہ کلام یعنی **فسجد الملائکۃ** آدم علیہ السلام کی تعظیم کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے اور یہ **ما سیق الکلام لا جلہ** کا مفہوم ادا کر رہا ہے جو نص کا مفہوم ہے اس لئے یہ کلام بیان تعظیم آدم میں نص ہے لیکن **فسجد الملائکۃ** ایسا کلام ہے جس میں تخصیص کا احتمال ہے بایں طور کہ ہوسکتا ہے کہ بعض ملائکہ نے سجدہ نہ کیا ہو، بعض ملائکہ کے سجدہ نہ کرنے کا احتمال ہونا یہی تخصیص کا احتمال ہے اسی طرح اس میں تاویل کا بھی احتمال ہے بایں طور کہ ہو سکتا ہے کہ سب نے ایک ساتھ سجدہ کیا ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ سب نے الگ الگ سجدہ کیا ہو، ایک ساتھ یا الگ الگ سجدہ کا احتمال ہونا یہی تاویل کا احتمال ہے مگر جب **کلھم** (سب نے سجدہ کیا) کہہ دیا گیا تو بعض کی تخصیص کا احتمال باقی نہیں رہا اور جب **اجمعون** (جمع ہو کر سجدہ کرنا) کہہ دیا گیا تو تاویل مذکور کا احتمال ختم ہو گیا اور یہ متعین ہو گیا کہ سب نے جمع ہو کر سجدہ کیا، جب اس آیت میں **کلھم** کے ذریعہ تخصیص کا اور **اجمعون** کے ذریعہ تاویل کا احتمال ختم ہو گیا تو یہ کلام باری تعالی کلام مفسر ہو گیا۔

وحکمہ الایجاب قطعا: مفسر کا حکم یہ ہے کہ تاویل وتخصیص کا احتمال رکھے بغیر قطعی طور پر اس کا حکم ثابت ہوتا ہے یعنی مفسر کے ذریعہ ثابت ہونے والا حکم قطعی اور یقینی ہوتا ہے چنانچہ اس حکم پر اعتقاد رکھنا واجب اور عمل کرنا لازم ہوتا ہے، اسی طرح اس حکم میں تخصیص اور تاویل کا احتمال بھی نہیں ہوتا ہے مگر نسخ کا احتمال رکھتا ہے یعنی مفسر منسوخ ہوسکتا ہے مگر اس کے منسوخ ہونے کا احتمال حضور ﷺ کے وصال کے بعد ختم ہو گیا کیونکہ نسخ، وحی سے ہوتا ہے اور وحی آپ ﷺ کے بعد بند ہو چکی ہے۔

فاذا ازداد قوۃ الخ: مصنف یہاں سے محکم کی تعریف ذکر کر رہے ہیں کہ جب مفسر قوت میں بڑھ جائے اور تبدیل ونسخ سے روک دیا گیا ہو تو اس کا نام محکم رکھا جاتا ہے یعنی مفسر اور محکم دونوں، ظہور مراد میں برابر ہوتے ہیں مگر محکم کی قوت زیادہ ہوتی ہے اور مفسر کی قوت، محکم کی قوت سے کم ہوتی ہے اور محکم نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے سوال: محکم، قوت میں مفسر سے کیوں بڑھا ہوا ہوتا ہے؟ جواب: کیونکہ مفسر، نسخ کا احتمال رکھتا ہے اور محکم نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور چونکہ محکم قوت میں مفسر سے بڑھا ہوا ہوتا ہے نہ کہ ظہور مراد میں اسی وجہ سے مصنف نے **ازداد قوۃ** کہا ہے اور **ازداد وضوحا** نہیں کہا ہے۔ محکم کی دو قسمیں ہیں محکم لعینہ، محکم لغیرہ، محکم لعینہ یہ ہے کہ کلام کا ذاتی معنی ایسا ہو جو نسخ کو قبول نہ کرتا ہو اور محکم لغیرہ یہ ہے کہ حضور ﷺ کے وصال کی وجہ سے نسخ کا احتمال ختم ہو گیا ہو۔ سوال: مصنف نے مفسر کے حکم کو بیان کیا ہے اور ظاہر، نص، محکم کے حکم کو نہیں بیان کیا ہے

ایسا کیوں؟ جواب: محکم کا حکم تو اس لئے بیان نہیں کیا ہے کہ اس کا حکم بھی مفسر کا حکم ہے یعنی جیسے مفسر، حکم کو قطعیت کے ساتھ ثابت کرتا ہے اسی طرح محکم بھی حکم کو قطعیت کے ساتھ ثابت کرتا ہے، اور ظاہر، نص کا حکم اس لئے بیان نہیں کیا ہے کہ آگے آنے والی عبارت: اما الکل فیو جب ثبوت ما انتظمہ یقیناً ظاہر اور نص کے حکم پر دلالت کرتی ہے، اس عبارت کا مطلب اپنی جگہ پر بیان کیا جائے گا۔ سوال: ان دونوں کے حکم کو صراحتاً کیوں نہیں ذکر کیا؟ جواب: حکم کا تعلق یقین سے ہوگا یا عدم یقین سے اور یہ دونوں مفید یقین ہیں یا نہیں اس میں علماء کا اختلاف ہے اس لئے ان دونوں کے حکم کو صراحتاً ذکر نہیں کیا ہے۔

وَاِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ فِي مُوْجَبِ هٰذِهِ الْاَسَامِي عِنْدَ التَّعَارُضِ اَمَّا الْكُلُّ فَيُوْجِبُ ثبوتَ مَا انْتَظَمَه يَقِيْنًا.

ترجمہ: اور ان اقسام کے موجب میں تعارض کے وقت تفاوت ظاہر ہوگا بہر حال کل (اقسام) تو وہ اس چیز کے ثبوت کو یقین کے ساتھ ثابت کرتی ہیں جس کو وہ (اقسام) شامل ہوتی ہیں۔

تشریح: خلاف ترتیب پہلے ہم، اما الکل الخ۔ کا مطلب بیان کرتے ہیں، کل سے مراد تمام اقسام، ظاہر، نص، مفسر، محکم ہیں، ان تمام اقسام سے جو حکم ثابت ہوتے ہیں وہ قطعی اور یقینی ہوتے ہیں یا نہیں اس سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ تمام علماء اس بات پر تو متفق ہیں کہ مفسر اور محکم سے ثابت ہونے والا حکم قطعی اور یقینی ہوتا ہے ظنی نہیں ہوتا ہے، ان دونوں سے ثابت ہونے والے حکم پر عمل کرنا واجب ہے اور اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ضروری ہے۔ رہا ظاہر اور نص تو ان دونوں کے بارے میں اختلاف ہے، شیخ ابوالحسن کرخی، قاضی ابو زید اور عام متاخرین کہتے ہیں کہ ان دونوں سے ثابت ہونے والا حکم بھی مفسر اور محکم کی طرح قطعی اور یقینی ہوتا ہے، خلاف کا احتمال نہیں رکھتا ہے شیخ ابو منصور اور ان کے متبعین کہتے ہیں کہ ظاہر اور نص سے ثابت ہونے والا حکم قطعی اور یقینی نہیں ہوتا ہے بلکہ خلاف کا بھی احتمال رکھتا ہے البتہ ان دونوں سے ثابت ہونے والے حکم پر عمل واجب اور اعتقاد لازم ہوتا ہے۔ صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ کل یعنی ظاہر، نص، مفسر اور محکم جن احکام کو شامل ہوتے ہیں ان کے ثبوت کو یقین کے ساتھ ثابت کرتے ہیں یعنی ان تمام اقسام سے ثابت ہونے والے حکم، قطعی اور یقینی ہوتے ہیں گویا مصنف نے ابوالحسن وغیرہ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

انما یظهر التفاوت الخ: رہی یہ بات کہ جب تمام اقسام سے ثابت ہونے والے حکم، قطعی اور یقینی ہوتے ہیں تو پھر ان اقسام کے احکام کے درمیان فرق؟ مصنف نے یہاں سے اسی کا جواب دیا ہے کہ ان تمام اقسام کے درمیان تفاوت اور فرق تعارض کے وقت ظاہر ہوگا چنانچہ جب ظاہر اور نص کے درمیان تعارض ہو جائے یعنی ایک میں اثبات اور دوسرے میں نفی ہو تو نص کو لیا جائے گا اور ظاہر کو چھوڑ دیا جائے گا کیونکہ نص، ظاہر کے مقابلہ میں اعلی ہے جیسے: **احل لکم ما وراء ذٰلکم ان تبتغوا باموالکم** کی مراد جو نفس صیغہ سے ظاہر ہے وہ یہ ہے کہ ان محرمات مذکورہ کے علاوہ عورتیں چاہے چار سے زائد ہوں حلال ہیں تو

یہ آیت چار بیبیوں سے زائد کے حلال ہونے میں ظاہر ہوئی اور آیتِ کریمہ: فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنٰی و ثلث ورباع چار کے عدد کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے لہٰذا چار سے زائد کے حلال نہ ہونے میں یہ آیت نص ہوئی۔

دیکھئے! ظاہر اور نص میں تعارض ہو گیا، ظاہر میں چار سے زائد کا اثبات اور نص میں چار سے زائد کی نفی ہے، پس مذکورہ قاعدہ کے مطابق نص کو ترجیح دی جائے گی اور چار سے زائد حلال نہیں ہوگی اور جب نص اور مفسر کے درمیان تعارض ہو جائے تو مفسر کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ مفسر میں تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا ہے برخلاف ظاہر اور نص کے کہ ان دونوں میں تاویل و تخصیص کا احتمال رہتا ہے جیسے حضور ﷺ نے مستحاضہ کے بارے میں فرمایا: المستحاضة تتوضأ عند کل صلوٰة یہ حدیث چونکہ مستحاضہ پر ہر نماز کے لئے تازہ وضو کو لازم بتلانے کے لئے لائی گئی ہے اس لئے مستحاضہ پر ہر نماز کے لئے وضو کا لازم ہونا نص سے ثابت ہوا، اور امام شافعی کے یہاں یہی مسئلہ ہے کہ ہر نماز کے لئے تازہ وضو لازم ہے اور اس میں تاویل کا بھی احتمال ہے وہ اس طور پر کہ عند کل صلوٰة میں عند، وقت کے معنی میں ہو اور مطلب یہ ہو کہ مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لئے تازہ وضو کرے اب اس وضو سے اس وقت میں چاہے جتنی نمازیں ادا کریں، اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہی ہے اور دوسری روایت ہے: المستحاضة تتوضا لوقت کل صلوٰة کہ مستحاضہ ہر نماز کے وقت وضو کرے اور اس وقت میں چاہے جتنی نمازیں پڑھے اس حدیث میں وقت کا لفظ صراحتاً مذکور ہے اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں ہے بلکہ مراد متکلم بالکل واضح ہے، لہٰذا یہ حدیث مفسر ہوئی جیسا کہ مفسر کا مفہوم ہے۔ دیکھئے! پہلی روایت سے جو نص ہے، مستحاضہ پر ہر نماز کے لئے تازہ وضو کا ضروری ہونا ثابت ہے اور دوسری روایت سے جو مفسر ہے۔ مستحاضہ پر ہر نماز کے لئے وضو کا ضروری نہ ہونا ثابت ہے، پس نص اور مفسر میں تعارض ہو گیا، پس ہم نے مذکورہ قاعدہ کے مطابق مفسر کو ترجیح دیدی اور کہا کہ مستحاضہ پر ہر نماز کے وقت کے لئے تازہ وضو ضروری ہے اس وقت میں چاہے جتنی نمازیں پڑھے، ہر نماز کے لئے تازہ وضو ضروری نہیں ہے۔ اور مفسر و محکم میں تعارض کے وقت محکم کو ترجیح ہوگی کیونکہ مفسر نسخ کو قبول کرتا ہے اور محکم نسخ کو قبول نہیں کرتا ہے جیسے: واشهدوا ذوی عدل منکم یہ آیت مفسر ہے کیونکہ اس کی مراد بالکل واضح ہے کہ تم اپنے میں سے عادل کو گواہ بناؤ اس میں تاویل و تخصیص کا کوئی احتمال نہیں ہے۔ اس آیت سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جس پر حد قذف جاری ہوئی ہو اور اس نے توبہ کر لی ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ وہ توبہ کی وجہ سے عادل ہو چکا ہے اور اس آیت میں عادل کی گواہی قبول بتلائی گئی ہے لہٰذا محدود فی القذف کی گواہی عادل ہونے کی وجہ سے قبول کی جائے گی دوسری جگہ اللہ نے فرمایا: لاتقبلوا لهم شهادة ابدا اس آیت میں لفظ ابدا ہیشگی پر دلالت کرتا ہے پس یہ آیت محکم ہوئی کیونکہ محکم میں بھی ہیشگی ہوتی ہے یعنی کبھی بھی نسخ کو قبول نہیں کرتا ہے، یہ آیت محکمہ بتلاتی ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی کبھی بھی قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ ابدا کا لفظ آیا ہے، چاہے اس نے توبہ کر لی ہو۔ دیکھئے! مفسر، محدود فی القذف کی گواہی کی قبولیت کو اور محکم عدم قبولیت کو بتلاتا ہے لہٰذا ان دونوں میں تعارض ہو گیا، ہم نے مذکورہ قاعدہ کے مطابق محکم کو ترجیح دیدی اور کہا کہ محدود فی القذف کی توبہ کے بعد بھی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

وَلِهٰذِهِ الْاَسَامِیْ اَضْدَادٌ تُقَابِلُهَا فَضِدُّ الظَّاهِرِ اَلْخَفِیُّ وَهُوَ مَا خَفِیَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِعَارِضٍ غَیْرِ الصِّیْغَةِ بِحَیْثُ لَایَنَالُ اِلَّا بِطَلَبٍ کَاٰیَةِ السَّرْقَةِ فَاِنَّهَا خَفِیَّةٌ فِیْ حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ لِاِخْتِصَاصِهِمَا بِاِسْمٍ اٰخَرَ یُعْرَفَانِ بِهٖ وَحُکْمُهُ اَلنَّظْرُ فِیْهِ لِیُعْلَمَ اَنَّ اِخْتِفَائَهُ لِمَزِیَّةٍ اَوْ نُقْصَانٍ فَیَظْهَرُ الْمُرَادُ مِنْهُ.

ترجمہ: اوران اقسام (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کے لئے اضداد (ضد کی جمع) ہیں جو ان (اقسام) کے مقابل ہوتی ہیں چنانچہ ظاہر کی ضد خفی ہے اور خفی وہ (کلام) ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے اس طرح کہ حاصل نہ ہو مگر طلب کی وجہ سے جیسے آیتِ سرقہ (السارق والسارقة الخ) اس لئے کہ وہ (آیتِ سرقہ) جیب کترا اور کفن چور کے حق میں پوشیدہ (اور مخفی) ہے ان دونوں کے دوسرے نام کے ساتھ مختص ہونے کی وجہ سے جس کے ذریعہ وہ پہچانے جاتے ہیں اور اس (خفی) کا حکم اس میں غور وفکر کرنا ہے تاکہ یہ جان لیا جائے کہ اس کا پوشیدہ ہونا زیادتی کی وجہ سے ہے یا کمی کی وجہ سے پس اس (خفی) کی مراد ظاہر ہوجائے گی۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ ان مذکورہ اقسام، ظاہر، نص، مفسر، محکم، میں سے ہر ایک کی، اس کے حال کے مطابق ایک ضد ہے جو اس کے مقابل اور مخالف ہے چنانچہ ظاہر کی ضد خفی ہے، ظاہر کی ضد خفی اس لئے ہے کہ ظاہر میں ادنی درجہ کا ظہور ہوتا ہے اور خفی میں ادنی درجہ کا خفا ہوتا ہے۔

اَلْخَفِیُّ وھو ما خَفِیَ المرادُ منه الخ: خفی وہ کلام ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو اور مراد کا پوشیدہ ہونا اس کلام کے صیغہ کی وجہ سے نہ ہو بلکہ صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے ہو اور اس طرح پوشیدہ ہو کہ وہ مراد، طلب یعنی غور وفکر ہی سے حاصل ہو بغیر غور وفکر کے وہ مراد سمجھ میں نہ آئے جیسے آیت سرقہ: السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما اس آیت کا مفہوم فی نفسہٖ ظاہر ہے کہ ثبوت کے بعد چور مرد، چور عورت کا ہاتھ کاٹنا واجب ہے لیکن طرار یعنی جیب کترا اور نباش یعنی کفن چور کے حق میں اس آیت کی مراد خفی اور پوشیدہ ہے کہ یہ دونوں بھی چور میں داخل ہیں اور ان کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا یا یہ دونوں چور میں داخل نہیں ہیں اور ان کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اور آیت سرقہ کی مراد ان دونوں کے حق میں خفی اور پوشیدہ ایک عارض کی وجہ سے ہے اور وہ عارض یہ ہے کہ یہ دونوں دوسرے نام کے ساتھ خاص ہیں جس دوسرے نام کے ذریعہ یہ دونوں پہچانے جاتے ہیں یعنی ان دونوں کو سارق کے علاوہ دوسرے نام یعنی طرار اور نباش کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے۔ لہٰذا ہم نے ان دونوں کے حق میں آیت کی مراد معلوم کرنے کے لئے غور وفکر کیا، غور وفکر کے بعد معلوم ہوا کہ طرار میں سارق کی بہ نسبت زائد معنی ہے کیونکہ سارق اس شخص کو کہا جاتا ہے جو چپکے سے محفوظ مال کو لے لے جو کم از کم دس درہم ہو اور محترم یعنی قابل انتفاع ہو۔ اور طرار اس شخص کو کہا جاتا ہے جو ایسا مال جس کا مالک بیدار ہو، اس کی حفاظت کا ارادہ رکھتا ہو، مگر تھوڑی سی غفلت کی وجہ سے لے بھاگے۔ دیکھئے! طرار میں زائد معنی ہے

کیونکہ مالک کی حفاظت منقطع نہیں ہے مالک بیدار اور حاضر ہے اور سرقہ میں اگر چہ حفاظت کا ارادہ ہے مگر نوم وغیرہ کی وجہ سے حفاظت منقطع ہے۔ پس جب ادنی یعنی سارق کا حکم قطع ید ہے تو اعلی یعنی طرار کا حکم بدرجہ اولیٰ قطع ید ہوگا اور نباش میں سرقہ کا معنی سارق کی بہ نسبت کم ہے کیونکہ نباش مردوں کا کفن چوراتا ہے جو کفن محفوظ نہیں ہوتا ہے کیونکہ مردہ اپنے کفن کی حفاظت نہیں کرتا ہے اور کفن کا غیر محفوظ ہونا ہی، نقصان معنی ہے پس جب نباش میں سرقہ کا معنی ناقص ہے تو نباش کے اوپر قطع ید کا حکم لگانے میں شبہ ہو گیا اور شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے لہٰذا نباش پر حد یعنی قطع ید کا حکم نہیں لگے گا۔ دیکھئے! غور وفکر کے بعد آیت سرقہ کی مراد ان دونوں طرار اور نباش کے بارے میں معلوم ہوگئی، کہ طرار پر قطع ید کا حکم لگے گا اور نباش پر نہیں لگے گا۔

وحکمه النظر فیه: خفی کا حکم یہ ہے کہ اس خفی میں غور وفکر کیا جائے تا کہ جان لیا جائے کہ خفی کی مراد زیادتی معنی کی وجہ سے پوشیدہ اور خفی ہے یا نقصان معنی کی وجہ سے، جب غور وفکر کیا جائے گا تو خفی کی مراد ظاہر ہو جائے گی جیسا کہ ابھی اوپر کی مثال سے واضح ہوا۔

> وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلُ وَهُوَ مَالَا يَنَالُ الْمُرَادُ مِنْهُ إِلَّا بِالتَّأَمُّلِ فِيْهِ بَعْدَ الطَّلَبِ لِدُخُوْلِه فِي اَشْكَالِه وَحُكْمُه التَّأَمُّلُ فِيْهِ بَعْدَ الطَّلَبِ.

ترجمه: اور نص کی ضد مشکل ہے اور وہ (مشکل) وہ (کلام) ہے جس کی مراد اس میں غور وفکر ہی سے حاصل ہو طلب کے بعد اس کے اپنے ہم شکل میں داخل ہونے کی وجہ سے اور اس کا حکم، طلب کے بعد اس میں غور وفکر کرنا ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ نص کی ضد مشکل ہے اور نص کی ضد مشکل اس لئے ہے کہ نص میں ظاہر کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے اور مشکل میں خفی کی بہ نسبت زیادہ خفا ہوتا ہے۔ مشکل اشکل سے ماخوذ ہے جس کے معنی دشوار ہونے کے ہیں مشکل کو مشکل اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے معنی مرادی تک پہونچنا دشوار ہوتا ہے۔ اصطلاح فقہاء میں مشکل وہ کلام ہے جس کی مراد طلب کے بعد اس میں تامل سے حاصل ہوتا ہے یعنی مشکل ایسے کلام کو کہتے ہیں جس کی مراد کو پہلے طلب کیا جاتا ہے یعنی اس کلام کے تمام معانی کو پہلے تلاشا جاتا ہے اور چونکہ معنی مرادی اپنے ہم شکل یعنی دوسرے معنی میں داخل ہوتا ہے جس کو مصنف نے **لدخوله فی اشکاله** سے بیان کیا ہے یعنی معنی مرادی ان تمام معانی میں سے ایک ہوتا ہے جو معلوم نہیں ہوتا ہے اس لئے تمام معانی کو تلاش کرنے کے بعد ان معانی میں سے ایک معنی مرادی کو نکالنے کے لئے تامل یعنی غور وفکر کرنا پڑتا ہے کہ ان معانی میں سے کون سا معنی یہاں مراد ہے جیسے اللہ تعالی کا قول: **فاتوا حرثکم انی شئتم** اس میں لفظ اَنّٰی مشکل لفظ ہے کیونکہ اس کا معنی مرادی پوشیدہ ہے، پس ہم نے پہلے اس کے تمام معانی کو تلاش اور طلب کیا، تلاش کے بعد معلوم ہوا کہ اس کا ایک معنی من این ہے اور دوسرا معنی کیف ہے ان میں سے کون سا معنی مراد ہے، یہ پوشیدہ ہے پس ہم نے معنی مرادی کا پتہ لگانے کے لئے غور وفکر کیا اور وہ اس طرح کہ اگر انّٰی کو من این کے معنی میں لیتے ہیں تو من این، من ایِّ مکانٍ شئتم کے معنی میں ہوگا اور مطلب ہوگا جس

مکان سے چاہو آؤ آگے سے یا پیچھے سے اور اس صورت میں پیچھے سے آنے کا یعنی لواطت کا جواز ثابت ہوگا حالانکہ لواطت ناجائز ہے اور اگر کیف کے معنی میں لیتے ہیں تو بایۃ کیفیۃ شئتم کے معنی میں ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ تم جس کیفیت کے ساتھ چاہو آؤ، کھڑے ہوکر، بیٹھ کر، کروٹ لیٹ کر، اس صورت میں لواطت کا جواز ثابت نہیں ہوگا۔ پس اس غور وفکر کے بعد معلوم ہوا کہ انّی یہاں کیف کے معنی میں ہے کیونکہ اس معنی کی صورت میں لواطت کا جواز ثابت نہیں ہوتا ہے۔

حکمہ التامل فیہ بعد الطلب: مشکل کا حکم یہ ہے کہ پہلے اس کے تمام معانی کو طلب کیا جائے یعنی تمام معانی کو تلاش کیا جائے اور تلاشنے کے بعد ان معانی میں تامل یعنی غور کیا جائے کہ ان معانی میں سے کون سا معنی یہاں مراد ہے جیسا کہ مشکل کی تعریف اور اس کی مثال سے واضح ہوا۔

وَضِدُّ الْمُفَسَّرِ الْمُجْمَلُ وَهُوَ مَا ازْدَحَمَتْ فِيْهِ الْمَعَانِيْ فَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهٖ اِشْتِبَاهًا لَا يُدْرَكُ اِلَّا بِبَيَانٍ مِنْ جِهَةِ الْمُجْمِلِ كَآيَةِ الرِّبٰوا وَحُكْمُهٗ اَلتَّوَقُّفُ فِيْهِ عَلٰى اِعْتِقَادِ حَقِّيَّةِ الْمُرَادِ بِهٖ اِلٰى اَنْ يَّاْتِيَهُ الْبَيَانُ.

ترجمہ: اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور وہ (مجمل) وہ (کلام) ہے جس میں بہت سے معانی جمع ہوں اور اس کی مراد اس طرح مشتبہ ہوگئی ہو کہ اس کو نہ جانا جائے مگر ایسے بیان کے ذریعہ جو مجمل کی طرف سے ہو جیسے آیت ربوا۔ اور اس کا حکم (اس کی) مراد کے حق ہونے کے اعتقاد کے ساتھ اس میں (عمل کے سلسلہ میں) توقف کرنا ہے یہاں تک کہ اس کے پاس (متکلم کی طرف سے) بیان آجائے۔

تشریح: اور مفسر کی ضد مجمل ہے کیونکہ مفسر میں نص کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے اور مجمل میں مشکل کی بہ نسبت زیادہ خفا ہوتا ہے۔ مجمل ایسے کلام کو کہتے ہیں جس میں وضع کے اعتبار سے ایک سے زائد معانی اس طرح جمع ہوں کہ ایک معنی کو دوسرے معنی پر ترجیح نہ ہو اور اس ازدحام معانی کی وجہ سے متکلم کی مراد مشتبہ ہوگئی ہو یعنی اس کلام سے مراد متکلم سمجھ میں نہ آتی ہو مگر ایسے بیان سے جو مجمل کی طرف سے ہو (مجمل، میم ثانی کے کسرہ کے ساتھ صیغہ اسم فاعل) یعنی کلام مجمل کہنے والے کے بیان اور بتلانے سے اس کلام مجمل کی مراد سمجھ میں آئے۔ مصنف کا قول: ما ازدحمت فیہ المعانی، جنس ہے جو مشترک، خفی، مشکل تینوں کو شامل ہے اور لا یدرک الا ببیان من جھۃ المجمل فصل ہے اس سے یہ تینوں نکل جاتے ہیں کیونکہ ان تینوں میں مجمل یعنی متکلم کے بیان کی ضرورت نہیں پڑتی ہے اور مجمل میں بیان متکلم کی ضرورت پڑتی ہے۔ مجمل کا بیان کبھی بیان شافی ہوتا ہے، بیان شافی کے بعد مجمل مفسر ہوجاتا ہے جیسے صلوٰۃ اور زکوٰۃ دونوں مجمل ہیں حضور ﷺ نے ان دونوں کو بیان شافی کے ساتھ بیان کیا ہے یعنی ایسی تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے کہ اس میں کسی طرح کا شبہ نہیں رہا، اور کبھی مجمل کا بیان غیر شافی ہوتا ہے اور بیان غیر شافی کی وجہ سے مجمل مشکل کی حیز میں آجاتا ہے اور مشکل کے لئے طلب کے بعد تامل کرنا پڑتا ہے لہٰذا یہاں بھی طلب اور تامل کی احتیاج ہوگی

جیسے آیتِ ربا یعنی حرم الربوا مجمل ہے کیونکہ ربا کے معنی زیادتی کے ہیں اور زیادتی بہت طرح کی ہوتی ہے، زیادتی کا بہت طرح کا ہونا یہی ازدحام معانی ہے اس ازدحام معانی کی وجہ سے مذکورہ آیت میں مرادِ متکلم مشتبہ ہوگئی ہے کہ ربا سے کون سی زیادتی مراد ہے لہٰذا بیان متکلم کی ضرورت پڑی، چنانچہ اللہ کے رسول ﷺ نے ربا کے معنی مرادی کو بیان کیا اور فرمایا: الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا کہ ان چھ چیزوں کو زیادتی کے ساتھ بیچنا ربا ہے جو حرام ہے، مطلق زیادتی ربا نہیں ہے اس بیان مذکور سے یعنی اس حدیث سے چھ چیزوں کا حال تو معلوم ہوگیا لیکن ان چھ چیزوں کے علاوہ کا حال نہیں معلوم ہوا کہ ان چھ کے علاوہ کو زیادتی کے ساتھ بیچنا ربا ہے یا نہیں اسی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضور ﷺ دنیا سے کوچ کر گئے لیکن ربا کے بارے میں تشفی بخش وضاحت نہیں فرمائی پس اس حدیث سے حرم الربوا میں ربا کا بیان تو ہوا لیکن تشفی بخش نہ ہونے کی وجہ سے بیان غیر شافی ہوا، اس بیان کے بعد ان چھ چیزوں میں ربا کا حکم مؤول ہوگا اور ان چھ کے علاوہ چیزوں میں مشکل ہوگا اور طلب وتامل کی ضرورت پڑے گی لہٰذا احناف نے طلب وتامل کیا اور ربا کی علت، قدر مع الجنس کو قرار دیا یعنی دونوں کیلی یا وزنی ہوں اور دونوں کی جنس ایک ہو اور دیگر اماموں نے دوسری علتیں بیان کی ہے جن کی تفصیل فقہ کی دیگر کتابوں میں موجود ہے۔

وحكمه التوقف فيه الخ: مجمل کا حکم یہ ہے کہ کلام مجمل کی جو بھی مراد ہے اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنے کے ساتھ اس پر عمل کرنے میں توقف کیا جائے گا یہاں تک کہ اس مکلف کے پاس بیان آجائے یعنی کلام مجمل کے معنی مرادی کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے اور اس پر اس وقت تک عمل نہیں کرنا ہے جب تک مجمل اپنے کلام کا معنی مرادی نہ بتلادے۔

وَضِدُّ الْمُحْكَمِ الْمُتَشَابِهُ وَهُوَ مَا لَا طَرِيْقَ لِدَرْكِهِ أَصْلاً حَتّٰى سَقَطَ طَلَبُهُ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ أَبَدًا عَلٰى اِعْتِقَادِ حَقِّيَّةِ الْمُرَادِ بِهِ.

ترجمہ: اور محکم کی ضد متشابہ ہے اور وہ (متشابہ) وہ (کلام) ہے جس کی مراد کو پانے کا بالکل کوئی راستہ نہ ہو یہاں تک کہ اس کی مراد کو طلب کرنا ساقط ہو اور اس کا حکم اس کی مراد کے حق ہونے کے اعتقاد کے ساتھ اس میں دائمی توقف ہے۔

تشریح: اور محکم کی ضد متشابہ ہے کیونکہ محکم میں سب سے زیادہ ظہور ہوتا ہے اور متشابہ میں سب سے زیادہ خفا ہوتا ہے۔ اور متشابہ اس کلام کو کہتے ہیں جس کی مراد معلوم کرنے کا کوئی راستہ نہ ہو جیسے حروف مقطعات وغیرہ۔ اور متشابہ کی مراد معلوم کرنے کا کوئی راستہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کی مراد معلوم اور طلب کرنا مسلمانوں کے ذمہ سے ساقط ہوتا ہے بلکہ اس کی مراد معلوم کرنے کے پیچھے پڑنا درست نہیں ہے۔ متشابہ کی مراد معلوم ہونے کی امید کا منقطع ہونا کبھی حضور ﷺ کی وفات کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً کلام مجمل کی مراد بتلانے سے پہلے حضور ﷺ کی وفات ہوگئی ہو تو ایسے کلام مجمل کی مراد کے معلوم ہونے کی امید تھی لیکن

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے امید منقطع ہوگئی اور یہ مجمل متشابہ ہوگیا اور کبھی متشابہ کی مراد معلوم ہونے کی امید کا منقطع ہونا اس وجہ سے ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتلا دیا ہے کہ اس کلام متشابہ کی مراد کے معلوم ہونے کی امید منقطع ہے۔ اور کبھی انسان کے اندر سمجھنے کی صلاحیت نہ ہونے کی وجہ سے جیسے مسئلہ تقدیر۔

وحکمه التوقف فیه الخ: متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد جو بھی ہو اس کے حق ہونے کے اعتقاد رکھنے کے ساتھ اس پر عمل کرنے میں ہمیشہ کے لئے توقف ہوگا یعنی اس کلام متشابہ سے اللہ کی جو بھی مراد ہو اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے اور کبھی بھی اس پر عمل نہیں کرنا ہوگا بلکہ ہمیشہ کے لئے توقف ہوگا۔ متشابہات سے متعلق چند باتیں یاد رکھیں وہ یہ کہ متشابہات کی مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم جانتے تھے لیکن امت کو بتلانے سے منع کر دیا گیا تھا، متشابہات، اللہ اور اس کے رسول کے درمیان ایک راز ہے اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کی مراد سے واقف نہ ہوتے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر اس کا نزول بلا فائدہ ہوتا اور بلا فائدہ نازل کرنا اللہ کی شان نہیں ہے۔ صحابہ، اکثر تابعین، علماء اہل سنت والجماعت میں سے متقدمین کے بقول راسخینِ علم، کو متشابہات کی مراد معلوم نہیں ہوتی ہے یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، قاضی ابوزید رحمۃ اللہ علیہ، علامہ فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ اسی وجہ سے امام ابوحنیفہ وغیرہ حضرات، وما یعلم تاویله الا الله والراسخون فی العلم یقولون أمنا به میں الا الله پر وقف مانتے ہیں کہ متشابہات کی مراد صرف اللہ جانتا ہے اور آگے والراسخون فی العلم یقولون آمنا به کو الگ جملہ مانتے ہیں اور اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ راسخین فی العلم کہتے ہیں کہ ان متشابہات کی مراد ہم کو نہیں معلوم ہے البتہ ان متشابہات سے جو کچھ بھی مراد ہے ہم اس پر ایمان لاتے ہیں۔ اکثر متاخرین اور جمہور معتزلہ کہتے ہیں کہ راسخینِ علم، متشابہات کی مراد سے واقف ہوتے ہیں، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی کے قائل ہیں اور چونکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ راسخینِ علم، کے متشابہات کی مراد سے واقف ہونے کے قائل ہیں اسی وجہ امام موصوف فرماتے ہیں کہ والراسخون فی العلم پر وقف کیا جائے گا اور آیت کا معنی ہوگا کہ، متشابہات کی مراد کو نہیں جانتے ہیں مگر اللہ اور راسخین فی العلم، اس حال میں کہ راسخین فی العلم کہتے ہیں امنا به کہ ان متشابہات کی مراد پر ہم ایمان لاتے ہیں۔ سوال: جب متشابہات کی مراد معلوم نہیں ہوتی ہے تو اس سے کسی حکم شرعی کا علم نہیں ہوگا، اور جب ایسی بات ہے تو متشابہات کو پھر ان اقسام کے تحت کیوں ذکر کیا ہے جن اقسام سے احکام شرع کا علم ہوتا ہے یعنی متشابہات سے حکم شرعی کا علم نہیں ہوتا ہے تو متشابہات کو ان اقسام کے ذیل میں نہیں لانا چاہئے تھا جن اقسام سے احکام کا علم ہوتا ہے۔ جواب: متشابہ سے حکم شرعی کا علم ہوتا ہے اور وہ اس طور پر کہ متشابہ کی مراد پر اعتقاد کرنا واجب ہے اور اس کی مراد پر اعتقاد کا واجب ہونا، حکم شرعی ہے پتہ چلا کہ متشابہ سے حکم شرعی کا علم ہوتا ہے پس ان اقسام کے ذیل میں متشابہ کو ذکر کرنا درست ہوگیا۔

وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِي وُجُوْهِ اِسْتِعْمَالِ ذَالِكَ النَّظْمِ وجَرَيَانِه فِي بَابِ الْبَيَانِ وَهِيَ اَرْبَعَةٌ اَلْحَقِيْقَةُ وَالْمَجَازُ وَالصَّرِيْحُ وَالْكِنَايَةُ.

ترجمہ: تیسری قسم (تقسیم) اس نظم کے استعمال اور اس (نظم) کے بیان معنی کے باب میں جاری ہونے کے اقسام کے بارے میں ہے اور وہ چار ہیں حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ۔

تشریح: سابق میں اقسام النظم والمعنٰی میں جس نظم کا ذکر ہے اسی نظم کو اس کے معنی میں استعمال کے طریقوں کے بارے میں تیسری تقسیم ہے کہ اس نظم کو یا تو اس کے معنی موضوع لہٗ میں استعمال کیا گیا ہے تا کہ وہ حقیقت ہوجائے یا غیر موضوع لہٗ میں استعمال کیا گیا ہے تا کہ وہ مجاز ہوجائے، یا وہ نظم واضح معنی میں استعمال کیا گیا ہے تا کہ صریح ہوجائے یا غیر واضح معنی میں استعمال کیا گیا ہے تا کہ کنایہ ہوجائے۔ اس تفصیل کے مطابق استعمال ذالک النظم کے بعد کسی لفظ کے اضافہ کی ضرورت نہیں تھی لیکن بعض لوگوں کو وہم ہوا کہ حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ، یہ چاروں استعمال النظم کے اقسام نہیں ہیں اگر استعمال النظم کے اقسام ہوتے تو ان چاروں کے آپس میں تباین ضرور ہوتا کیونکہ اقسام آپس میں متبائن ہوتے ہیں حالاں کہ یہ چاروں متبائن نہیں ہیں کیونکہ صریح اور کنایہ حقیقت کے ساتھ اور ایسے ہی مجاز کے ساتھ جمع ہوجاتے ہیں یعنی حقیقت، صریح بھی ہوتی ہے اور کنایہ بھی اور ایسے ہی مجاز بھی صریح اور کنایہ دونوں ہوتا ہے۔ مصنف نے ان ہی بعض لوگوں کے وہم کو دور کرنے کے لئے وجریانه في باب البیان کا اضافہ کیا ہے۔ اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نظم کے اس کے معنی میں استعمال کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں حقیقت اور مجاز چنانچہ اگر وہ نظم، معنی موضوع لہ میں استعمال کیا گیا ہے تو حقیقت اور اگر معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کیا گیا ہے تو مجاز اور اس نظم کے بیان معنی میں جاری ہونے کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں اگر نظم اپنے معنی میں اس حیثیت سے جاری ہو کہ وہ معنی واضح ہے تو صریح اور اگر نظم اپنے معنی میں جاری اس حیثیت سے ہو کہ وہ معنی مستتر ہے تو کنایہ ہے، تو حقیقت اور مجاز، نظم کی قسمیں، استعمال کے اعتبار سے ہیں اور صریح و کنایہ، نظم کی قسمیں، جریان کے اعتبار سے ہیں پس دو مقسم ہوئے، استعمال اور جریان، اور دو مقسم کے اقسام ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں پس حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ آپس میں جمع ہو سکتے ہیں۔

وھی اربعة الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ تقسیم ثالث کے اقسام چار ہیں حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ ان چاروں اقسام کے درمیان حصر کی دلیل یہ ہے کہ لفظ یا تو اپنے معنی موضوع لہٗ میں استعمال ہوگا یا غیر موضوع لہٗ میں اگر موضوع لہٗ میں ہے تو حقیقت اور غیر موضوع لہٗ میں ہے تو مجاز پھر لفظ واضح معنی میں جاری ہوگا یا غیر واضح معنی میں اگر واضح معنی میں جاری ہے تو صریح، ورنہ کنایہ۔

> فَالْحَقِيْقَةُ اِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيْدَ بِه مَا وُضِعَ لَه وَالْمَجَازُ اِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيْدَ بِه غَيْرُ مَا وُضِعَ لَه لِاِتِّصَالٍ بَيْنَهُمَا مَعْنًى كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الشُّجَاعِ اَسَدًا وَالْبَلِيْدِ حِمَارًا اَوْ ذَاتًا كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الْمَطَرِ سَمَاءً وَالْاِتِّصَالُ سَبَبًا مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ.

ترجمہ: پس حقیقت ہر ایسے لفظ کا نام ہے جس سے اس معنی کا ارادہ کیا گیا ہو جس کے لئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے اور مجاز ہر ایسے لفظ کا نام ہے جس سے ایسے معنی کا ارادہ کیا گیا ہو جو غیر ہو اس معنی کا جس کے لئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی کی وجہ سے جیسے بہادر آدمی کے اسد نام رکھنے میں اور کند ذہن کے حمار نام رکھنے میں یا اتصال ذاتی کی وجہ سے جیسے بارش کے سماء نام رکھنے میں اور اتصال سببی اسی قبیل سے ہے۔

تشریح: **الحقيقة** بمعنی **الثابتة** صیغہ اسم فاعل کے معنی میں بھی ہوسکتا ہے اور **المثبتة** صیغہ اسم مفعول کے معنی میں بھی ہوسکتا ہے، اصطلاح میں حقیقت ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے معنیٰ ما وضع لہٗ کا ارادہ کیا جائے، یعنی واضع نے لفظ کو جس معنی کے لئے وضع کیا ہے اگر اس لفظ سے اسی معنی کا ارادہ کیا جائے تو وہ لفظ حقیقت کہلائے گا۔ اور اگر لفظ جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اس معنی کا ارادہ نہ کیا جائے بلکہ اس کے علاوہ معنی کا ارادہ کیا جائے تو وہ لفظ مجاز کہلائے گا۔ مصنف نے حقیقت اور مجاز کی تعریف میں، **لفظ**، کا ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ حقیقت اور مجاز، لفظ کی صفت ہے یعنی لفظ، حقیقت اور مجاز ہوتا ہے۔ حقیقت کی تعریف میں **لفظ**، اسم جنس ہے جو مجاز اور مہمل سب کو شامل ہے اور **اريد به الخ** فصل ہے جس سے یہ دونوں نکل گئے اور مجاز کی تعریف میں غیر ما وضع لہٗ کی قید سے مجاز کی تعریف سے حقیقت کو خارج کر دیا گیا۔

لاتصال بينهما الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ لفظ کو جب معنی غیر موضوع لہٗ میں استعمال کیا جائے گا تو اس وقت ضروری ہوگا کہ اس معنی غیر موضوع لہٗ اور اس لفظ کے معنی موضوع لہٗ کے درمیان اتصال اور جوڑ ہو، بغیر اتصال کے اس معنی غیر موضوع لہٗ میں اس لفظ کا استعمال درست نہیں ہوگا، پس اتصال کی قید سے وہ لفظ مجاز ہونے سے خارج ہو جائے گا جس لفظ سے معنی غیر موضوع لہٗ مراد لیا گیا ہو اور اس لفظ کے معنی موضوع لہٗ اور معنی غیر موضوع لہٗ کے درمیان اتصال نہ ہو جیسے ارض بول کر آسمان مراد لینا مجاز نہیں ہوگا کیونکہ ارض کے معنی موضوع لہٗ (زمین) اور غیر موضوع لہٗ (آسمان) کے درمیان کوئی جوڑ اور اتصال نہیں ہے۔

اب یہ اتصال کبھی تو معنوی ہوگا اور کبھی ذاتی، اتصال ذاتی ہی کو اتصال صوری کہتے ہیں، اگر معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان مشابہت کا علاقہ ہو یعنی دونوں ایک وصف میں جمع ہو جائے تو اس کو استعارہ کہا جاتا ہے اور اسی علاقہ مشابہت کو اتصال معنوی کہا جاتا ہے۔

كما في تسمية الشجاع اسدا و البليد حمارا: یہاں سے اسی اتصال معنوی کی مثال دیتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ اگر کوئی شخص، بہادر آدمی کو اسد، کہتا ہے تو رجل شجاع یعنی بہادر آدمی کے اسد نام رکھنے میں اتصال معنوی پایا جاتا ہے، کیونکہ اسد کا معنی موضوع لہٗ، شیر یعنی حیوان مفترس ہے اور یہ معنی موضوع لہٗ مراد نہیں ہے اور اسد کا معنی غیر موضوع لہٗ، بہادر آدمی، ہے اور یہی معنی غیر موضوع لہٗ مراد ہے، اس معنی موضوع لہٗ اور معنی غیر موضوع لہٗ کے درمیان مشابہت کا علاقہ ہے یعنی یہ دونوں معنی ایک وصف بہادری، میں جمع ہے یعنی معنی غیر موضوع لہٗ (بہادر آدمی) بہادری میں معنی موضوع لہٗ (شیر) کے مشابہ ہے اور علاقہ

مشابہت کو اتصال معنوی کہا جاتا ہے پس بہادر آدمی کو اسد نام رکھنے میں اتصال معنوی پایا گیا، اور جیسے بلید (احمق) کا گدھا نام رکھنا یعنی حمار بول کر بلید مراد لینا، یہاں بھی حمار کا معنی موضوع لۂ (گدھا) مراد نہیں لیا گیا ہے بلکہ معنی غیر موضوع لۂ (بلید) مراد لیا گیا ہے اور معنی غیر موضوع لۂ، ایک وصف کند ذہنی میں، معنی موضوع لۂ (گدھا) کے شریک اور مشابہ ہے پس حمار بول کر بلید مراد لینے میں بھی، علاقہ استعارہ کی وجہ سے اتصال معنوی پایا گیا۔ اور اگر معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان مشابہت کے علاوہ کا علاقہ ہو تو اس کو مجاز مرسل کہا جاتا ہے اور مجاز مرسل کے چوبیس علاقے ہیں، مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو اتصال صوری یعنی اتصال ذاتی کہا جاتا ہے، اتصال صوری سے مصنف کی مراد یہ ہے کہ معنی غیر موضوع لۂ کی صورت، معنی موضوع لۂ کی صورت کے ساتھ کسی مجاورت کی وجہ سے متصل ہو بایں طور کے معنی غیر موضوع لۂ، سبب یا علت یا شرط یا حال ہو اور معنی موضوع لۂ مسبب، معلول، مشروط اور محل ہو یا اس کے برعکس ہو۔ مصنف اتصال ذاتی کی مثال دیتے ہوئے فرمارہے ہیں، جیسے مطر کا نام سماء رکھنا یعنی سماء بول کر مطر اور بارش مراد لینا، اس میں سماء کا معنی موضوع لۂ (بادل) مراد نہیں لیا گیا ہے بلکہ معنی غیر موضوع لۂ (بارش) مراد لیا گیا ہے اور اس معنی غیر موضوع لۂ یعنی بارش کی صورت، معنی موضوع لۂ یعنی بادل کی، صورت سے متصل ہے کیونکہ بارش کا بادل سے نزول ہوتا ہے یعنی بادل، بارش کے لئے محل ہے اور بارش حال ہے اور جب بارش حال اور بادل محل ہے تو ان دونوں کے درمیان اتصال صوری یعنی مجاورت پائی گئی اور سماء بول کر معنی مجازی بارش، مراد لینا اتصال ذاتی کی وجہ سے ہوا۔

والاتصال سببا من هذا القبيل: اتصال سببی کا مطلب یہ ہے کہ معنی غیر موضوع لۂ اور معنی موضوع لۂ دونوں کے درمیان سبب مسبب کا علاقہ ہو کہ ان دونوں میں سے ایک سبب اور دوسرا مسبب ہو، مصنف فرماتے ہیں کہ اتصال سببی اسی قبیل سے ہے یعنی اتصال صوری کے تو چوبیس علاقے ہیں ان ہی چوبیس علاقوں میں سے ایک علاقہ، اتصال سببی بھی ہے۔

> وَهُوَ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا اِتِّصَالُ الْحُكْمِ بِالْعِلَّةِ كَاتِّصَالِ الْمِلْكِ بِالشِّرَاءِ وَاِنَّهٗ يُوْجِبُ الْاِسْتِعَارَةَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ لِاَنَّ الْعِلَّةَ لَمْ تُشْرَعْ اِلَّا لِحُكْمِهَا وَالْحُكْمُ لَا يَثْبُتُ اِلَّا بِعِلَّةٍ فَاسْتَوَى الْاِتِّصَالُ فَعَمَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ.

ترجمہ: اور وہ (اتصال سببی) دو قسموں پر ہے ان دونوں میں سے ایک، علت کے ساتھ حکم کا اتصال ہے جیسے شراء کے ساتھ ملک کا اتصال اور بے شک یہ (قسم اول) دونوں طرف سے استعارہ کو ثابت کرتا ہے اس لئے کہ علت مشروع نہیں ہے مگر اپنے حکم کے لئے اور حکم ثابت نہیں ہوتا ہے مگر علت کے ساتھ پس اتصال برابر ہو گیا اور استعارہ عام ہو گیا۔

تشریح: اس سے قبل والاتصال سببا من هذا القبيل میں جس اتصال سببی کا ذکر ہے یہاں سے اسی کی تقسیم کی جارہی

ہے چنانچہ فرمارہے ہیں، وہ یعنی اتصال سببی دوقسموں پر ہے، اتصال سببی میں سبب سے مراد سبب لغوی ہے، سبب لغوی اس چیز کو کہتے ہیں جس سے دوسری چیز متصل اور ملی ہوئی ہو اور وہ چیز اس دوسری چیز تک پہونچانے والی ہو، اور چونکہ علت سے بھی دوسری چیز یعنی حکم متصل ہوتا ہے اور وہ علت، دوسری چیز یعنی حکم تک پہونچانے والی ہوتی ہے اس لئے اتصال الحکم بالعلة بھی سبب لغوی میں داخل ہوگیا پس مصنف کا سبب لغوی کی دوقسموں میں سے پہلی قسم، اتصال الحکم بالعلة کہنا درست ہوگیا الغرض سبب لغوی کی دونوں قسموں میں سے ایک اتصال الحکم بالعلة ہے یعنی حکم اور معلول کا علت کے ساتھ اتصال اور دوسری اتصال الفرع بماهو سبب محض ہے۔ جب ان دونوں قسموں میں سے قسم اول میں علت اور قسم ثانی میں سبب کا ذکرآ گیا ہے تو علت اور سبب کی تعریف اور ان دونوں کے مفہوم کو سمجھ لینا چاہئے۔ علت وہ چیز ہے جو کسی حکم مطلوب یعنی معلول کے لئے وضع کی گئی ہو، اس تعریف سے معلوم ہوا کہ علت کی وجہ سے حکم موجود ہوگا بغیر علت کے حکم موجود نہیں ہوگا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جب علت ہوگی تو حکم کا ہونا واجب اور ضروری ہوگا گویا حکم کا وجود اور وجوب دونوں بلا کسی واسطہ کے علت کی طرف منسوب ہوتے ہیں جیسے نکاح علت ہے جو وضع کیا گیا ہے ایک حکم مطلوب کے لئے یعنی ملک متعہ کے لئے، علت یعنی نکاح کی وجہ سے حکم یعنی ملک متعہ موجود ہوتا ہے بغیر علت نکاح کے حکم ملک متعہ موجود نہیں ہوتا ہے اور جہاں علت یعنی نکاح ہوتا ہے وہاں حکم یعنی ملک متعہ کا ہونا ضروری اور واجب ہوتا ہے۔ اور سبب وہ ہے جو حکم یعنی مسبب تک پہونچانے والا ہو، لیکن حکم یعنی مسبب اپنے وجود اور وجوب میں سبب کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے بلکہ سبب اور حکم (مسبب) کے درمیان واسطہ ہوتا ہے جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہے جیسے شرائ، ملک متعہ کے لئے سبب ہے کیونکہ سبب یعنی شرائ، مسبب یعنی ملک متعہ تک پہونچانے والا ہے لیکن سبب شراء اور مسبب ملک متعہ کے درمیان ملک رقبہ کا واسطہ ہے کہ شراء سے ملک رقبہ اور ملک رقبہ کے واسطہ سے ملک متعہ حاصل ہوتا ہے، بہرحال اتصال سببی کی پہلی قسم اتصال الحکم بالعلة ہے یعنی حکم کا علت کے ساتھ اتصال اور تعلق، مصنف نے اس قسم اول کی مثال دی ہے کہ، جیسے ملک کا اتصال شراء کے ساتھ اس میں شراء علت ہے کیونکہ شراء وضع کیا گیا ہے حکم مطلوب یعنی ملک مبیع کے لئے اور علت کی تعریف بھی یہی ہے۔ اور ملک، شراء کا حکم اور معلول ہے کیونکہ حکم وہ اثر ہے جو کسی شی پر مرتب ہو اور یہاں حکم ملک، علت شراء پر مرتب ہے اور اس ملک کا وجوب اور وجود دونوں علت یعنی شراء کی طرف منسوب ہے کہ جب شراء علت پائی جائے گی تو حکم یعنی ملک مبیع کا وجود وجوبی طور پر ہوگا۔

وانه يوجب الاستعارة من الطرفين الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ قسم اول یعنی اتصال الحکم بالعلة استعارہ اور مجاز کو طرفین سے ثابت کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حکم یعنی معلول بولکر مجازاً علت اور علت بول کر مجازاً حکم مراد لینا جائز ہے۔

لان العلة لم تشرع الالحكمها الخ: سوال پیدا ہوتا ہے کہ حکم یعنی معلول بول کر مجازاً علت اور علت بول کر مجازاً حکم مراد لینا کیوں جائز ہے؟ مصنف نے یہاں سے اس کی وجہ بیان کی ہے کہ علت مشروع نہیں ہے مگر اپنے حکم کے لئے اور حکم ثابت نہیں ہوتا ہے مگر علت کے ساتھ پس اتصال برابر ہوگیا اور استعارہ عام ہوگیا یعنی علت، حکم کا محتاج ہے اور محتاج اس لئے

ہے کہ بغیر حکم کے علت بے کار ہے، علت بذات خود مقصود نہیں ہے بلکہ علت مشروع ہوتی ہے اپنے حکم کے لئے پس ثابت ہوا کہ علت اپنے مشروع ہونے میں حکم کا محتاج ہے اور حکم محتاج الیہ ہے۔ اور حکم، علت کا محتاج ہے کیونکہ حکم بغیر علت کے موجود اور ثابت نہیں ہوتا ہے پس حکم بھی علت کا محتاج ہوا اور علت محتاج الیہ ہوئی، جب علت اور حکم میں سے ہر ایک محتاج بھی ہے اور محتاج الیہ بھی ہے تو دونوں کے درمیان اتصال برابر اور عام ہو گیا اور جب ان دونوں میں اتصال برابر اور عام ہو گیا تو استعارہ بھی عام ہو گا یعنی علت بول کر حکم اور حکم بول کر علت مراد لینا جائز ہو گا۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ اِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرٰى نِصْفَ عَبْدٍ وَبَاعَه ثُمَّ اشْتَرٰى النِّصْفَ الْاٰخَرَ يَعْتِقُ هٰذَا النِّصْفُ الْاٰخَرُ وَلَوْ قَالَ اِنْ مَلَكْتُ لَايَعْتِقُ مَالَمْ يَجْتَمِعِ الْكُلُّ فِى مِلْكِهٖ فَاِنْ عَنٰى بِاَحَدِهِمَا الْاٰخَرَ تُعْمَلُ نِيَّتُه فِى الْمَوْضِعَيْنِ لٰكِنْ فِيْمَا فِيْهِ تَخْفِيْفٌ عَلَيْهِ لَايُصَدَّقُ فِى الْقَضَاءِ وَيُصَدَّقُ دِيَانَةً.

ترجمہ: اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا، اگر میں نے غلام خریدا تو وہ آزاد ہے، پھر اس نے نصف عبد خریدا اور اس کو بیچ دیا پھر دوسرے نصف کو خریدا تو یہ نصف آخر آزاد ہو جائے گا اور اگر اس نے کہا کہ، اگر میں (غلام کا) مالک ہوا (تو وہ آزاد ہے) تو وہ آزاد نہیں ہو گا جب تک کل غلام اس کی ملک میں جمع نہ ہو جائے پس اگر اس نے ان دونوں (قولوں) میں سے ایک کے ذریعہ دوسرے (قول) کو مراد لیا تو دونوں جگہوں میں اس کی نیت پر عمل کیا جائے گا مگر اس جگہ میں جہاں اس پر تخفیف ہو تو قضاءً اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور دیانۃً تصدیق کی جائے گی۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے، یعنی پیچھے جو یہ قاعدہ آیا ہے کہ اتصال الحکم بالعلۃ میں استعارہ طرفین سے جائز ہے یعنی مجازاً علت بول کر حکم اور حکم بول کر علت مراد لینا جائز ہے، اسی قاعدے کی بنیاد پر ہم نے تفریع اور تخریج کرتے ہوئے اس شخص کے بارے میں کہا ہے، جس نے کہا: ان اشتریت عبدا فھو حر پھر اس نے نصف عبد کو خریدا اور اس کو بیچ دیا، پھر نصف آخر کو خریدا تو یہ نصف آخر آزاد ہو جائے گا اور نصف اول آزاد نہیں ہو گا، نصف اول اس لئے آزاد نہیں ہو گا کہ نصف اول کو بیچنے کے بعد نصف اول کا مالک نہیں رہا اور حضور ﷺ نے فرمایا: لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم کہ آدمی جس چیز کا مالک نہیں اس کو آزاد نہیں کر سکتا ہے پس نصف اول آزاد نہیں ہو گا۔ اور نصف آخر، اس لئے آزاد ہو جائے گا کہ نصف آخر میں شرط یعنی شرائ، ملک کے ساتھ پائی جاتی ہے پس مشروط یعنی آزاد ہونا، بھی پایا جائے گا اور اگر کہا: ان ملکت عبدا فھو حر تو اس صورت میں، جب تک غلام پورے طور پر اس کی ملک میں جمع نہیں ہو گا اس وقت تک غلام آزاد نہیں ہو گا کیونکہ شئ پر ملک متحقق ہونے کے لئے شی کا اپنے تمام اجزاء کے ساتھ پایا جانا ضروری ہے چنانچہ اگر ان ملکت عبدا فھو حر کہنے کے بعد یہ

شخص نصف کا مالک ہوجائے اور پھر اس کو بیچ دے اور پھر دوسرے نصف کا مالک ہوجائے تو یہ نصف آخر بھی آزاد نہیں ہوگا کیونکہ غلام پورے طور پر اس کی ملک میں جمع نہیں ہے بلکہ اس کی ملک میں صرف نصف آخر ہے اور اگر نصف اول کو آزاد نہیں کیا اور پھر نصف آخر کا مالک ہوگیا تو یہ غلام آزاد ہوجائے گا کیونکہ غلام پورے طور پر اس کی ملک میں جمع ہے۔ برخلاف شراء کے کہ شی مشتری کا پورے طور پر موجود ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اگر شی مشتری کا کچھ حصہ بھی موجود ہو تو بھی شرائ، پایا جائے گا۔

فان عنی باحدھما الاخر الخ: ھما ضمیر سے مراد علت اور حکم ہے، جب آپ نے یہ جان لیا کہ اتصال الحکم بالعلۃ میں استعارہ طرفین سے جائز ہے یعنی علت بول کر حکم مراد لینا جائز ہے اور حکم بول کر علت مراد لینا جائز ہے تو اگر کسی نے علت شرائ، یعنی ان اشتریت عبدا فھو حر بول کر، حکم ملک یعنی ان ملکت عبدا فھو حر، مراد لیا یا اس کے الٹا تو دونوں صورتوں میں اس کی نیت کے مطابق عمل کیا جائے گا لیکن طرفین میں سے ایک بول کر دوسرا مراد لینے کی صورت میں اگر متکلم پر تخفیف ہو یعنی اس کو فائدہ ہو اور دوسرے کو نقصان ہو تو اس صورت میں قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی یعنی قاضی اس صورت میں اس کی نیت کے مطابق فیصلہ نہیں کرے گا لیکن دیانۃً یعنی فیمابینہ وبین اللہ اس کی نیت کی تصدیق کی جائے گی جیسے: اگر ان اشتریت عبدا فھو حر بول کر ان ملکت عبدا فھو حر مراد لیا تو اس صورت میں اس کی نیت کی قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ ملک مراد لینے کی صورت میں نصف اول کو بیچنے کے بعد نصف آخر جو اس کی ملک میں رہ گیا ہے وہ آزاد نہیں ہوگا اور اس میں اس متکلم کا فائدہ ہے پس قاضی کی عدالت میں اس کی اس نیت کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اگر ان ملکت عبدا فھو حر بول کر ان اشتریت عبدا فھو حر مراد لیا تو چونکہ نصف اول کو بیچنے کے بعد نصف آخر خریدنے کی صورت میں نصف آخر آزاد ہوجائے گا اور اس صورت میں متکلم کا کوئی فائدہ نہیں ہے پس اس صورت میں اس کی یہ نیت قضاءً اور دیانۃً دونوں اعتبار سے مانی جائے گی، مذکورہ دونوں صورتوں میں دیانۃً تصدیق کی وجہ یہ ہے کہ اتصال الحکم بالعلۃ میں استعارہ طرفین سے جائز ہے اور شراء بول کر ملک مراد لینے کی صورت میں قضاءً اس لئے تصدیق نہیں جائے گی کہ اس میں اس کا فائدہ ہونے کی وجہ سے وہ متہم بالکذب ہوگیا ہے۔

> وَالثَّانِي اِتِّصَالُ الْفَرْعِ بِمَا هُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لَيْسَ بِعِلَّةٍ وُضِعَتْ لَه كَاتِّصَالِ زَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِأَلْفَاظِ الْعِتْقِ تَبْعًا لِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ.

ترجمہ: اور (اتصال سببی کی) دوسری قسم، فرع کا اس چیز کے ساتھ متصل ہونا ہے جو سبب محض ہے ایسی علت نہیں ہے جو اس (فرع) کے لئے وضع کی گئی ہو جیسے زوال ملک متعہ کا اتصال الفاظ عتق کے ساتھ زوال ملک رقبہ کے تابع ہو کر۔

تشریح: مصنف یہاں سے اتصال سببی کی دوسری قسم کو بیان کر رہے ہیں کہ دوسری قسم، فرع یعنی حکم کا سبب محض کے ساتھ متصل ہونا ہے۔ بعض سبب چونکہ علت بھی ہوتا ہے جیسا کہ اتصال سببی کی پہلی قسم میں جس علت کا ذکر ہے وہ علت سبب

بھی ہے کیونکہ وہ سبب لغوی کی قسم ہے اور سبب لغوی علت کو بھی شامل ہے جیسا کہ پیچھے اس کی تفصیل آچکی ہے اس لئے دوسری قسم میں کہا گیا ہے کہ فرع یعنی مسبب، سبب محض یعنی خالص سبب کے ساتھ متصل ہو یعنی ایسے سبب کے ساتھ متصل ہو جو علت نہ ہو، جس علت کی تعریف یہ ہے کہ وہ فرع یعنی حکم کے لئے وضع ہوتی ہے اور حکم اس علت کی طرف وجوداً اور وجوباً منسوب ہوتا ہے جیسا کہ پیچھے آچکا ہے۔

کاتصال زوال ملک المتعة الخ: مصنف یہاں سے فرع یعنی حکم کے سبب محض یعنی سبب خالص کے ساتھ متصل ہونے کی مثال پیش کررہے ہیں کہ جیسے زوال ملک رقبہ کے تابع ہوکر زوال ملک متعہ کا الفاظِ عتق کے ساتھ متصل ہونا یعنی اگر کسی نے اپنی باندی سے الفاظ عتق میں سے کوئی لفظ مثلاً انت حرۃ کہا تو اس سے باندی کا ملک متعہ زائل ہوجائے گا اور مالک کے لئے اس باندی سے بغیر نکاح کے وطی حلال نہیں ہوگی۔ لیکن انت حرۃ کہنے سے پہلے نمبر پر تو ملک رقبہ زائل ہوجائیگی اور ملک رقبہ کے زوال کے تابع ہوکر ملک متعہ کا زوال ہوجائے گا، پس زوال ملکہ رقبہ، زوال ملک متعہ کے لئے علت ہوگا اور وہ علت اس لئے ہوگا کہ زوال ملک متعہ کا حکم، زوال ملک رقبہ کی طرف وجود، اور وجوب دونوں اعتبار سے منسوب ہے اور حکم، علت کی طرف اپنے وجود و وجوب دونوں میں منسوب ہوتا ہے پس زوال ملک رقبہ علت ہوا، اور انت حرۃ سبب محض ہے، علت نہیں ہے، اور زوال ملک متعہ، حکم یعنی مسبب ہے کیونکہ انت حرۃ، زوال ملک متعہ تک مفضی ہے اور زوال ملک متعہ اور انت حرۃ کے درمیان زوال ملک رقبہ کا واسطہ ہے اور یہ مفہوم سبب کا ہے اس لئے انت حرۃ، زوال ملک متعہ کے لئے سبب ہوگا۔ اور چونکہ شرع میں یہ لفظ انت حرۃ، زوال ملک متعہ کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے اس لئے انت حرۃ زوال ملک متعہ کے لئے علت نہیں ہوگی۔

وَاِنَّه يُوْجِبُ اِسْتِعَارَةَ الْاَصْلِ لِلْفَرْعِ وَالسَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُوْنَ عَكْسِه لِاَنَّ اِتِّصَالَ الْفَرْعِ بِالْاَصْلِ فِي حَقِّ الْاَصْلِ فِي حُكْمِ الْعَدَمِ لِاِسْتِغْنَائِه عَنِ الْفَرْعِ وَهُوَ نَظِيْرُ الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ اِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ تَوَقَّفَ اَوَّلُ الْكَلَامِ عَلٰى اٰخِرِه لِصِحَّتِه وَافْتِقَارِه اِلَيْهِ فَاَمَّا الْاَوَّلُ فَتَامٌّ فِي نَفْسِه لِاِسْتِغْنَائِه عَنْهُ.

ترجمہ: اور بے شک وہ (قسم ثانی) اصل کے استعارہ کو فرع کے لئے اور سبب کے استعارہ کو حکم کے لئے ثابت کرتی ہے نہ کہ اس کے عکس کو اس لئے کہ فرع کا اتصال اصل کے ساتھ، اصل کے (مراد لینے کے) حق میں عدم (معدوم) کے حکم میں ہے کیونکہ وہ (اصل) فرع سے مستغنی ہے اور وہ (سبب و مسبب کے درمیان اتصال) جملہ ناقصہ کی نظیر ہے جبکہ اس کو (جملہ) کاملہ پر عطف کیا گیا ہو تو اول کلام اس (کلام) کے آخر پر موقوف ہوگا اس (آخر کلام) کی صحت، اور اس (آخر کلام) کے اس (اول کلام) کی طرف محتاج ہونے کی وجہ سے اور بہر حال اول کلام تو بذات خود تام ہے اس (اول کلام) کے اس (آخر کلام) سے مستغنی ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: یہ بات یادرکھئے! کہ یہاں اصل اورسبب سے مرادایک ہی چیز ہے، اسی طرح حکم، فرع اورمسبب بھی ایک ہی چیز ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ وہ یعنی اتصال سببی کی دوسری قسم، **اتصال الفرع بما هو سبب محض**، جس کا ذکرابھی اوپرآیا، اصل کے استعارہ کوفرع کے لئے اورسبب کے استعارہ کوحکم کے لئے ثابت کرتی ہے یعنی اتصال سببی کی دوسری قسم میں اس کی پہلی قسم کی طرح طرفین سے استعارہ جائزنہیں ہوتا ہے بلکہ اس میں ایک ہی طرف سے استعارہ جائز ہوتا ہے یعنی سبب بول کرمسبب مراد لے سکتے ہیں لیکن اس کاعکس یعنی مسبب بول کرسبب مرادنہیں لے سکتے ہیں جیسے: **انت حرة** سبب اور **انت طالق** مسبب ہے، اپنی بیوی کوانت حرۃ سبب بول کرانت طالق مسبب مراد لے سکتے ہیں اور مراد لینے کی صورت میں بیوی مطلقہ ہوجا۔ ئے گی لیکن اپنی باندی کومسبب بول کرانت حرۃ سبب مرادنہیں لے سکتے ہیں یعنی اگراپنی باندی کوانت طالق بول کر انت حرۃ مراد لےتووہ باندی آزادنہیں ہوگی، شوافع کے یہاں اس دوسری قسم میں بھی طرفین سے استعارہ جائزہے لہٰذاان کے یہاں انت حرۃ بول کرانت طالق اورانت طالق بول کرانت حرۃمراد لیناجائزہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ طلاق (انت طالق) اورعتاق (انت حرۃ) کے درمیان اتصال معنوی ہے دونوں ایک وصف یعنی ساقط کرنے اورسرایت کرنے میں جمع اورشریک ہیں اوروہ اس طرح کہ جس طرح عتاق سے ملک رقبہ ختم ہوجاتی ہے ویسے ہی طلاق سے ملک متعہ ساقط ہوجاتی ہے اوراسی طرح، جیسے بعض حصہ مثلاً چہرہ پرطلاق دینے سے بیوی کے کل پرطلاق پڑجاتی ہے یعنی کل کی طرف سرایت کرجاتی ہے ویسے ہی بعض حصہ مثلاً چہرے پرعتاق واقع کرنے سے پورے غلام پرعتاق واقع ہوجاتا ہے یعنی پورے غلام کی طرف عتاق سرایت کرجاتا ہے جب عتاق اورطلاق میں اتصال معنوی اورشرکت ہےتواستعارہ طرفین سے جائزہوگا یعنی سبب (انت حرۃ) بول کرمسبب (انت طالق) اورمسبب (انت طالق) بول کرسبب (انت حرۃ) مراد لیناجائزہوگا جیسے رجل شجاع اور اسد کے درمیان اتصال معنوی ہے یعنی یہ دونوں وصف شجاعت میں شریک ہیں اورشجاع بول کراسداوراسد بول کررجل شجاع مراد لیناجائزہے۔

شوافع کی اس دلیل کاجواب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی کادعوی درست نہیں ہے کیونکہ طلاق قیدنکاح کوختم کرتی ہےاورعتاق، غلام کی کمزوری اورضعف کودورکرکےاس غلام میں قوت (آزادگی) پیداکردیتا ہے گویاطلاق (قیدنکاح کو) ختم کرتی ہےاورعتاق (غلام میں قوت کو) ثابت کرتا ہے پس یہ دونوں کسی وصف میں شریک نہیں ہوئے اوران دونوں کے کسی وصف میں شریک نہ ہونے کی وجہ سے، ان دونوں میں اتصال معنوی نہیں پایاگیا۔

لان اتصال الفرع الخ: رہ گئی یہ بات کہ دوسری قسم میں ایک ہی طرف سے استعارہ کیوں جائزہے دونوں طرف سے استعارہ کیوں نہیں جائزہےتویہاں سےاس کی وجہ بیان کررہے ہیں، لیکن اس سے پہلے یہ جان لیجئے کہ **اتصال الفرع بماهو سبب محض** میں سبب کامسبب سے اتصال ہےاورمسبب کاسبب سے اتصال ہے یعنی اتصال دونوں طرف سے ہے اب دلیل ملاحظہ کیجئے! مصنف فرماتے ہیں کہ اگرچہ اتصال سبب اورمسبب دونوں طرف سے ہے مگرفرع یعنی مسبب کاجواصل یعنی سبب سے اتصال ہے یہ اتصال، اصل یعنی سبب کے حق میں عدم کے حکم میں ہے یعنی اصل کوفرع۔ کے اتصال کی کوئی ضرورت

نہیں ہے کیونکہ سبب اپنے ثبوت میں مسبب سے بے نیاز ہے، مسبب کا محتاج نہیں ہے بلکہ اس کا ثبوت اور اس کی مشروعیت مسبب کے بغیر ہی ہوجاتا ہے جیسے عتق سبب ہے اور زوال ملک متعہ سبب ہے، اگر انت حر، غلام سے کہا جائے تو عتاق سبب موجود اور مشروع ہوگا یعنی غلام آزاد ہوجائے گا لیکن مسبب یعنی زوال ملک متعہ کے بغیر موجود اور مشروع ہوگا۔ اور جب سبب محتاج نہیں ہوا تو مسبب بول کر سبب مراد بھی نہیں لے سکتے کیونکہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاتا ہے محتاج بول کر محتاج الیہ مراد نہیں ہوتا ہے اور یہاں مسبب محتاج الیہ نہیں ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لیا جائے پس مسبب بول کر سبب مراد نہیں لے سکتے ہیں۔ رہ گیا سبب بول کر مسبب مراد لینا کیوں جائز ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مسبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہے اور سبب محتاج الیہ ہے اور محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لینا جائز ہے پس سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہوا۔

وهو نظير الجملة الناقصة الخ: یہ جو کہا گیا ہے کہ فرع کا اتصال اصل کے ساتھ اصل کے حق میں عدم کے حکم میں ہے یعنی سبب اور مسبب کے درمیان جو اتصال ہے وہ مسبب کی جانب سے تو معتبر ہے یعنی مسبب کو سبب سے اتصال کی ضرورت ہے لیکن سبب کی جانب سے معتبر نہیں ہے یعنی سبب کو مسبب سے اتصال کی ضرورت نہیں ہے، مصنف نے اس کی نظیر پیش کی ہے چنانچہ فرمایا کہ جب جملہ ناقصہ کو جملہ کاملہ پر عطف کیا جائے جیسے: سالم حر و غانم اس میں پہلے جملہ کاملہ سالم حر پر جملہ ناقصہ غانم کا عطف کیا گیا ہے، اور غانم جملہ ناقصہ اس لئے ہے کہ غانم مبتدا ہے اور اس کی خبر موجود نہیں ہے بلکہ غانم آخر کلام، اول کلام سالم حر کی خبر میں محتاج ہے پس غانم خبر کی محتاج ہونے کی وجہ سے جملہ ناقصہ ہے، بہر حال جب جملہ ناقصہ کا جملہ کاملہ پر عطف کیا جائے تو اول کلام یعنی جملہ کاملہ کا حکم، آخر کلام یعنی جملہ ناقصہ پر موقوف ہوگا، آخر کلام کی صحت کی وجہ سے اور آخر کلام کے اول کلام کی محتاج ہونے کی وجہ سے یعنی اول کلام کا حکم موقوف اس لئے ہوگا تاکہ آخر کلام صحیح ہوجائے اور آخر کلام اس لئے صحیح ہوجائے گا کہ اس توقف کی وجہ سے آخر کلام جو اول کلام کی خبر میں محتاج ہے اس کی خبر میں شریک ہوجائے گا اور یہ آخر کلام بھی اول کلام کی طرح مفید معنی ہوجائے گا چنانچہ جس طرح سالم حر جملہ کاملہ مفید معنی ہے اور اس جملہ سے سالم آزاد ہوجائے گا ویسے ہی دوسرا جملہ غانم بھی مفید معنی ہوجائے گا یعنی غانم حر کے معنی میں ہوگا چنانچہ غانم بھی آزاد ہوجائے گا۔ رہی بات، اول جملہ کاملہ کی تو وہ اپنی ذات میں تام ہے کیونکہ اول کلام۔ آخر کلام سے خبر میں بے نیاز ہے کہ اس کے پاس خود ہی خبر ہے۔ دیکھئے! یہ توقف دوسرے جملہ ناقصہ کے اعتبار سے تو ثابت ہے کیونکہ یہ محتاج ہے لیکن پہلے جملہ کاملہ کے اعتبار سے ثابت نہیں ہے کیوں کہ یہ محتاج نہیں ہے الغرض جیسے جملہ اولی کے اعتبار سے توقف ثابت نہیں ہے بلکہ جملہ ثانیہ کے اعتبار سے توقف ثابت ہے ویسے ہی اتصال، اول یعنی سبب کی جانب سے ثابت نہیں ہے بلکہ ثانی یعنی مسبب کی جانب سے ثابت ہے۔

وَحُكْمُ الْمَجَازِ وُجُوْدُ مَا اُرِيْدَ بِهٖ خَاصًّا كَانَ اَوْ عَامًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ الْحَقِيْقَةِ وَلِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِيْ حَدِيْثِ اِبْنِ عُمَرَ لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا فِيْمَا يُحِلُّهٗ

وَبِهَا وَرَدَ وَأَبَى الشَّافِعِيُّ ذَالِكَ وَقَالَ لَا عُمُوْمَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّه ضَرُوْرِيٌّ يُصَارُ إِلَيْهِ تَوْسِعَةً لِلْكَلَامِ وَهٰذَا بَاطِلٌ لِأَنَّ الْمَجَازَ مَوْجُوْدٌ فِي كِتَابِ اللهِ تَعَالٰى وَاللهُ تَعَالٰى يَتَعَالٰى عَنِ الْعَجْزِ وَالضَّرُوْرَاتِ.

ترجمہ: اور مجاز کا حکم اس معنی کا ثابت ہونا ہے جو اس (لفظ) سے مراد ہو وہ (مجاز) خاص ہو یا عام جیسا کہ یہ حقیقت کا حکم ہے اور اسی وجہ سے ہم نے لفظ صاع کو ابن عمر کی حدیث ''ایک درھم کو دو درہم کے عوض مت بیچو اور نہ ایک صاع کو دو صاع کے عوض'' میں عام قرار دیا ہے، ان تمام چیزوں میں جو اس میں سمائے اور اس کے مجاور ہو، اور امام شافعی نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ مجاز کے لئے عموم نہیں ہے اس لئے کہ وہ (مجازی معنی) ضرورتا (ثابت) ہے اس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے کلام میں وسعت پیدا کرنے کے لئے، اور یہ باطل ہے اس لئے کہ مجاز کتاب اللہ میں موجود ہے حالانکہ اللہ تعالی عجز اور ضرورتوں سے دور ہے۔

تشریح: یہاں سے مجاز، کے حکم کو صراحتاً اور حقیقت کے حکم کو اختصار کے پیش نظر اشارةً بیان کر رہے ہیں ارید بہ میں ضمیر کا مرجع لفظ ہے، ما ارید سے، معنی غیر موضوع لہٗ کے تمام افراد مراد ہیں۔ اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جس معنی غیر موضوع لہٗ کا لفظ سے ارادہ کیا گیا ہے اس کے تمام افراد موجود اور ثابت ہوں گے یعنی حکم،۔ معنی غیر موضوع لہٗ کے تمام افراد پر لگے گا یعنی عموم مجاز جائز ہے۔

خاصا کان او عاما الخ: وہ لفظ جس کے معنی غیر موضوع لہٗ کو مراد لیا گیا ہے خاص ہو یا عام، اگر لفظ، خاص ہوگا تو اس کا معنی مجازی بھی خاص ہوگا جیسے اسد لفظ خاص ہے اور اس کا معنی مجازی رجل شجاع بھی خاص ہے اور اگر لفظ، عام ہوگا تو اس کا معنی مجازی بھی عام ہوگا جیسے حدیث: لا تبیعوا الدرهمَ بالدرهمَینِ ولا الصَّاعَ بالصاعَینِ میں الصاع کا لفظ عام ہے کیونکہ اس پر الف لام استغراق کا ہے، اور اس کا معنی مجازی بھی عام ہے کیونکہ صاع سے مراد: ما یحل فی الصاع ہے جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل آتی ہے، الغرض مجازی لفظ، خاص ہو یا عام اس کے معنی مجازی کے تمام افراد موجود اور ثابت ہوں گے اور حکم تمام افراد پر لگے گا جیسا کہ حقیقت کا حکم ہے، کہ اگر لفظ، خاص ہے تو معنی حقیقی موضوع لہٗ بھی خاص ہوتا ہے اور اگر لفظ، عام ہو تو اس کا معنی حقیقی بھی عام ہوتا ہے یعنی اس لفظ کے معنی موضوع لہٗ کے تمام افراد موجود اور ثابت ہوتے ہیں اور حکم تمام افراد پر لگتا ہے۔

ولهذا جعلنا لفظ الصاع الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ چونکہ لفظ اگر عام ہو تو اس کا معنی مجازی بھی عام ہوتا ہے اور اس کے تمام افراد موجود اور ثابت ہوتے ہیں اور حکم تمام افراد پر لگتا ہے اسی وجہ سے ہم نے حضرت عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث: لا تبیعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین میں لفظ صاع کو ان تمام چیزوں میں عام کر دیا ہے جو اس میں حلول کریں اور اس کے مجاور ہوں، اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں جو صاع کا لفظ ہے اس کا حقیقی معنی ہے، لکڑی کا وہ پیمانہ جس سے چیزوں کو ناپا جاتا ہے اور یہ حقیقی معنی مراد نہیں ہے کیونکہ لکڑی کے ایک صاع کو دو صاع کے عوض بیچنا جائز ہے اس پر

لا تبیعوا کا حکم نہیں لگے گا، پتہ چلا کہ صاع کا معنی مجازی یعنی مایحل فی الصاع (جو چیز صاع میں سمائے) مراد ہے اور لفظ صاع، عام ہے اور اوپر آیا ہے کہ لفظ اگر عام ہو تو اس کے معنی مجازی کے تمام افراد موجود اور ثابت ہوں گے اور حکم تمام افراد پر لگے گا لہٰذا معنی مجازی یعنی مایحل فی الصاع کے تمام افراد پر لا تبیعوا کا حکم لگے گا خواہ مایحل فی الصاع، گندم ہو، یا چاول ہو، یا کھجور ہو، یا جو ہو، یا چونہ ہو اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ایک صاع گندم دو صاع گندم کے عوض نہ بیچو ایسے ہی ایک صاع کھجور دو صاع کھجور کے عوض، ایک صاع چونہ دو صاع چونہ کے عوض نہ بیچو، اسی طرح دیگر مایحل فی الصاع کے ایک صاع کو دو صاع کے عوض نہ بیچو۔

وابی الشافعی ذالک الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ امام شافعی نے اس کا انکار کیا ہے یعنی معنی مجازی کے تمام افراد کے ثابت ہونے کا انکار کیا ہے یعنی انہوں نے عموم مجاز کا انکار کیا ہے چنانچہ ان کے یہاں مذکورہ حدیث میں صاع کے معنی مجازی یعنی مایحل فی الصاع کے تمام پر لا تبیعوا کا حکم نہیں لگے گا بلکہ صرف مایحل فی الصاع کے بعض فرد یعنی مطعوم پر لگے گا یعنی ایک صاع مطعوم کو دو صاع مطعوم کے بدلہ بیچنا منع ہے، مصنف، امام شافعی کی دلیل: لانہ یصار الیہ الخ سے بیان کررہے ہیں کہ امام شافعی نے کہا ہے کہ مجاز کی طرف ضرورتاً، کلام میں وسعت پیدا کرنے کے لئے رجوع کیا جاتا ہے یعنی اصل تو لفظ کے معنی حقیقی ہی کا مراد لینا ہے لیکن کبھی موقع کے اعتبار سے معنی حقیقی کا مراد لینا متعذر اور دشوار ہو جاتا ہے اس لئے ضرورتاً مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور ضرورت معنی مجازی کے بعض فرد کے وجود وثبوت سے پوری ہو جاتی ہے مثلاً مذکورہ حدیث میں صاع کے معنی مجازی مایحل فی الصاع کے صرف بعض فرد مطعوم کے ثبوت سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے اس لئے اس کے تمام افراد پر حکم لگانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ امام شافعی کا یہ کہنا کہ مجاز کی طرف رجوع ضرورتاً کیا جاتا ہے، باطل اور غلط ہے کیونکہ مجاز قرآن میں بکثرت موجود ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ ضرورت سے بلند وبالا اور منزہ ہے۔

نوٹ: امام شافعی کی طرف مصنفؒ کا یہ انتساب کہ وہ عموم مجاز کے قائل نہیں ہیں،۔ غلط ہے امام شافعی کی کسی کتاب میں ان کا یہ قول لکھا ہوا نہیں ہے۔ سوال: جب یہ انتساب غلط ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام شافعی عموم مجاز کے قائل ہیں اور جب عموم مجاز کے قائل ہیں تو پھر صاع کے معنی مجازی مایحل فی الصاع کو عام کیوں نہیں رکھتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی کے یہاں ربا کی علت طعم ہے جو صرف مطعومات میں پائی جاتی ہے اس لئے مایحل فی الصاع سے صرف بعض فرد یعنی مطعوم مراد لیتے ہیں یعنی ایک صاع مطعوم کو دو صاع مطعوم کے عوض بیچنا منع ہے کیوں کہ لا تبیعوا کی علت طعم، مطعوم میں موجود ہے اور جس مایحل فی الصاع میں علت طعم نہیں ہے وہاں علت نہ پائے جانے کی وجہ سے لا تبیعوا کا حکم نہیں لگے گا جیسے چونا میں طعم نہیں ہے پس یہ علت نہ پائے جانے کی وجہ سے لا تبیعوا کے حکم میں داخل نہیں ہوگا اور ایک صاع چونا دو صاع چونا کے عوض بیچنا جائز ہوگا۔

وَمِنْ حُكْمِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ اِسْتِحَالَةُ اِجْتِمَاعِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ كَمَا اسْتَحَالَ اَنْ يَّكُوْنَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مِلْكًا وَعَارِيَةً فِيْ زَمَانٍ وَاحِدٍ وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ لَوْ اَنَّ عَرَبِيًّا لَاوَلَاءَ عَلَيْهِ اَوْصٰى بِثُلُثِ مَالِهٖ لِمَوَالِيْهِ وَلَهٗ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ فَاسْتَحَقَّ النِّصْفَ كَانَ النِّصْفُ الْبَاقِيُّ مَرْدُوْدًا اِلَى الْوَرَثَةِ وَلَا يَكُوْنُ لِمَوَالِيْ مَوْلَاهُ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ اُرِيْدَتْ بِهٰذَا اللَّفْظِ فَبَطَلَ الْمَجَازُ.

ترجمہ: اور حقیقت ومجاز کے حکم میں سے ان دونوں کے اجتماع کا محال ہونا ہے اس حال میں کہ لفظ واحد سے دونوں مراد ہوں جیسا کہ محال ہے کہ ایک ہی کپڑا پہننے والے پر زمان واحد میں ملک اور عاریت دونوں اعتبار سے ہو اور اسی وجہ سے امام محمدؒ نے جامع کبیر میں کہا ہے کہ اگر ایسے عربی نے جس پر ولاء نہ ہو اپنے موالی کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی حال یہ کہ اس کے پاس ایک معتق ہے پس وہ نصف کا مستحق ہوگا اور نصف باقی ورثہ کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور اس کے مولیٰ کے موالی کے لئے (کچھ) نہیں ہوگا اس لئے کہ اس لفظ سے حقیقت کا اردہ کیا گیا ہے پس مجاز باطل ہو گیا۔

تشریح: حقیقت اور مجاز کا ایک حکم تو پیچھے گذرا کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے تمام افراد پر حکم لگے گا یہاں سے یہ کہہ رہے ہیں کہ حقیقت اور مجاز کا ایک حکم، ان دونوں کے اجتماع کا محال ہونا ہے اس حال میں کہ دونوں، لفظ واحد سے زمانہ واحد میں مراد ہوں یعنی ایک ایسا لفظ ہو جس کا معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں ایک ساتھ مراد ہوں ایسا محال ہے، جیسے کہ یہ محال ہے کہ زمان واحد میں ثوب واحد، پہننے والے پر ملکیت اور عاریت دونوں اعتبار سے جمع ہو۔ یہ مسلک احناف کا ہے، امام شافعی کے یہاں اگر دونوں معنوں کا جمع ہونا ممکن ہو تو دونوں کا ارادہ کیا جا سکتا ہے جیسا کہ او لمستم النساء میں لمس کا معنی حقیقی ہاتھ سے چھونا۔ ہے اور معنی مجازی جماع ہے اور دونوں کا جمع ہونا ممکن ہے بایں طور کہ ہاتھ سے بھی چھوئے اور جماع بھی کریں، چنانچہ ان کے یہاں دونوں مراد ہیں اور اگر دونوں کا جمع ہونا ممکن نہ ہو تو امام شافعی بھی کہتے ہیں کہ دونوں کا مراد لینا لفظ واحد سے زمانہ واحد میں درست نہ ہوگا جیسے: اعملوا ماشئتم میں اعملوا صیغہ امر کا معنی حقیقی وجوب اور معنی مجازی ڈرانا، ہے اور ان دونوں کا جمع ہونا محال ہے کیونکہ وجوب کی صورت میں اس فعل کو کرنا ضروری اور باعث ثواب ہوگا جب کہ ڈرانے کی صورت میں اس کام کا نہ کرنا ضروری اور کرنے پر عذاب ہوگا۔ مصنف نے مرادین کہا ہے، کیونکہ اگر دونوں مراد نہ ہوں بلکہ دونوں کا احتمال ہو یا دونوں کا شبہ ہو تو دونوں کا اجتماع ہو سکتا ہے۔ احناف کے مذکورہ مسلک پر دلیل یہ ہے کہ معنی مجازی قرینہ کا اور معنی حقیقی عدم قرینہ کا تقاضا کرتا ہے پس دونوں معانی کیسے مراد ہو سکتے ہیں کہ یہ اجتماع متنافیین ہے۔

ولہذا قال محمد فی الجامع الخ: ابھی آپ کو معلوم ہوا کہ احناف کے یہاں جمع بین الحقیقۃ والمجاز درست نہیں ہے یعنی لفظ واحد سے اس کے معنی حقیقی اور معنی مجازی کا ایک ساتھ ارادہ کرنا درست نہیں ہے اسی قاعدے پر یہاں سے ایک مسئلہ بتلا رہے ہیں کہ اسی قاعدے کی وجہ سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جامع کبیر میں کہا ہے کہ اگر کسی عربی نے جس پر ولاء نہیں ہے اپنے

مال کی ایک تہائی کی اپنے موالی کے لئے وصیت کی اور حال یہ ہے کہ اس کے پاس ایک معتَق ہے تو وہ معتَق نصف مال کا مستحق ہوگا اور مال کا دوسرا باقی نصف اس کے ورثہ کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور اس کے معتَق کے موالی (معتَق) کے لئے کچھ نہیں ہوگا۔ یہ بات یاد رہے کہ عربی کبھی غلام نہیں ہوتا ہے بلکہ ہمیشہ آزاد ہی ہوتا ہے عربی کے لئے حکم یہ ہے کہ یا تو وہ اسلام قبول کرلے یا ان کو قتل کردیا جائے، ہاں اہل کتاب غلام ہوسکتے ہیں تو عربی کی قید سے اہل کتاب نکل گئے۔ لا ولاء علیہ کا مفہوم ہے، وہ جس کا معتِق (آزاد کرنے والا) نہ ہو لا ولاء علیہ "عربیا" کی تاکید ہے۔ موالی، مولیٰ کی جمع ہے بمعنی آزاد کردہ غلام۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک عربی جس پر ولاء نہیں ہے یعنی پیدائشی آزاد آدمی نے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میرے مال کا تیسرا حصہ میرے موالی کو دیدیا جائے اور حال یہ ہے کہ اس وصیت کرنے والے کے پاس ایک معتَق (آزاد کردہ غلام) ہے تو اس صورت میں اس کے مال کے تیسرے حصے کے نصف کا وہ معتَق مستحق ہوجائے گا اور دوسرا نصف باقی اس وصیت کرنے والے کے ورثہ کو لوٹا دیا جائے گا اور اس وصیت کرنے والے کے مولیٰ (آزاد کردہ غلام) کے موالی (آزاد کردہ غلام) کو دوسرا نصف باقی نہیں دیا جائے گا۔ رہ گئی یہ بات کہ وصیت کرنے والے کے معتَق کے معتَق کو کیوں نہیں دیا جائے گا تو اس کی وجہ مصنف لان الحقیقۃ الخ سے بتلا رہے ہیں کہ وصیت کرنے والے نے اپنے موالی یعنی غلام کے لئے وصیت کی ہے اور موالی کا معنی حقیقی، وصیت کرنے والے کا معتَق ہے اور رہ گیا اس کے معتَق کا معتَق تو وہ موالی کا معنی مجازی ہے اور یہاں حقیقت کو مراد لیا گیا ہے اور حقیقت کو مراد لینا یہاں ممکن بھی ہے کیونکہ وصیت کرنے والے کا معتَق جو موالی کا معنی حقیقی ہے، موجود ہے۔ لہٰذا معنی مجازی یعنی اس کے معتَق کے معتَق کو بھی مراد لینا اور بقیہ نصف اس کو دینا باطل ہوگا اور اگر بقیہ نصف اس کو دیدیا گیا تو موالی کے معنی حقیقی اور معنی مجازی کا اجتماع ہوجائے گا جو جائز نہیں ہے۔

> وَاِنَّمَا عَمَّهُمُ الْاَمَانُ فِيْمَا اِذَا سْتَامَنُوْا عَلٰى اَبْنَائِهِمْ وَمَوَالِيْهِمْ لِاَنَّ اِسْمَ الْاَبْنَاءِ وَالْمَوَالِيْ ظَاهِرًا يَتَنَاوَلُ الْفُرُوْعَ وَلٰكِنْ بَطَلَ الْعَمَلُ بِهٖ لِتَقَدُّمِ الْحَقِيْقَةِ فَبَقِيَ مُجَرَّدُ الْاِسْمِ شُبْهَةً فِيْ حَقْنِ الدَّمِ وَصَارَ كَالْاِشَارَةِ اِذَا دَعَا بِهَا الْكَافِرَ اِلٰى نَفْسِهٖ يَثْبُتُ بِهَا الْاَمَانُ لِصُوْرَةِ الْمُسَالَمَةِ وَاِنْ لَّمْ تَكُنْ ذٰلِكَ حَقِيْقَةً.

ترجمہ: اور ان (اہل حرب) کو امان عام ہوگا اس صورت میں جبکہ انہوں نے اپنے ابناء اور موالی پر امان طلب کیا ہو کیونکہ ابناء اور موالی کے لفظ ظاہری طور پر فروع کو شامل ہوتے ہیں لیکن اس پر عمل باطل ہوگیا ہے حقیقت کے مقدم ہونے کی وجہ سے پس لفظ محض خون کی حفاظت میں شبہ بن کر باقی رہا اور وہ اشارہ کی طرح ہوگیا (کہ) جب اس (اشارہ) سے کافر کو اپنی طرف بلایا تو اس (اشارہ) سے امان ثابت ہوجائے گا مصالحت کی صورت کی وجہ سے اگرچہ (یہ اشارہ) حقیقت میں مصالحت نہیں ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ جب اہل حرب اپنے ابناء کے لئے امن طلب کرتے ہوئے آمنو ناعلی ابنائنا کہے یا اپنے موالی (آزاد کئے ہوئے غلام) کے لئے امن طلب کرتے ہوئے آمنو ناعلی موالینا کہے تو بیٹا جو، ابناء کا حقیقی معنی ہے اور پوتا جو، ابناء کا مجازی معنی ہے دونوں کو امان حاصل ہوتا ہے اسی طرح معتَق جو موالی کا معنی حقیقی ہے اور معتَق المعتَق جو موالی کا مجازی معنی ہے دونوں کو امان حاصل ہوتا ہے اوران دونوں مثالوں میں دونوں کو امان حاصل ہونا، جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے حالانکہ احناف جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے قائل نہیں ہیں، اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اپنے ابناء پر امن طلب کرنے کی صورت میں بیٹا، پوتا کو اور موالی کے لئے امان طلب کرنے پر معتق اور معتق المعتق کو امان عام اس لئے ہے کہ ابناء اور موالی کا لفظ ظاہر اور عرف میں فروع یعنی ابناء الابناء اور معتق المعتق کو بھی شامل ہے لیکن اس پر عمل باطل ہے حقیقت کے تقدم کی وجہ سے یعنی اہل حرب نے چونکہ حقیقت یعنی بیٹا اور معتق کا ارادہ کیا ہے اور حقیقت، مجاز پر مقدم ہوتی ہے اس لئے حقیقت کو لیا جائے گا اور مجاز یعنی پوتا اور معتق المعتق خارج ہوجائے گا اور چونکہ مثال میں لفظ ابناء پوتا کو اور لفظ موالی معتق المعتق کو ظاہر اور عرف میں شامل ہوتا ہے جس کی وجہ سے شبہ ہوگیا کہ امن یعنی خون کی حفاظت پوتا اور معتق المعتق کے لئے ہے یا نہیں اور چونکہ شبہ سے بھی امان ثابت ہوجاتا ہے لہٰذا پوتا اور معتق المعتق کے لئے بھی امان ثابت ہوجائے گا جیسے چھت پر چڑھے ہوئے حربی کو کسی مسلمان نے اشارہ سے بلایا اور اس حربی نے یہ سمجھ کر کہ مجھے امن دے رہا ہے، چھت سے اتر گیا تو اس حربی کو امن مل جائے گا کیونکہ حربی کو امن کا شبہ ہوگیا ہے یعنی مصالحت کی صورت کی وجہ سے حربی کو امن مل جائے گا اگرچہ یہ اشارہ حقیقت میں امن اور مصالحت نہیں ہے پتہ چلا کہ امن جس طرح ارادہ سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح شبہ یعنی بلا ارادہ کے بھی ثابت ہوتا ہے، جب امن شبہ سے بھی ثابت ہوتا ہے تو آمنو ناعلی ابنائنا اور آمنو ناعلی موالینا میں پوتا اور معتق المعتق کو امن شبہ کی وجہ سے ثابت ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کی وجہ سے کیونکہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز میں حقیقت اور مجاز دونوں کا ارادہ ہوتا ہے جیسا کہ پچھلی عبارت: استحالۃ اجتماعھما مرادین کے تحت آیا اور یہاں حقیقت اور مجاز دونوں مراد نہیں ہے بلکہ مراد صرف حقیقت ہے اور مجاز تو شبہ کی وجہ سے احتیاطاً ثابت ہے اس کا ارادہ نہیں کیا گیا ہے۔

وَاِنَّمَا تُرِكَ فِي الْاِسْتِيْمَانِ عَلَى الْاٰبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ اِعْتِبَارُ الصُّوْرَةِ فِي الْاَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ لِاَنَّ اِعْتِبَارَ الصُّوْرَةِ لِثُبُوْتِ الْحُكْمِ فِي مَحَلٍّ اٰخَرَ يَكُوْنُ بِطَرِيْقِ التَّبَعِيَّةِ وَذَالِكَ اِنَّمَا يَلِيْقُ بِالْفُرُوْعِ دُوْنَ الْاُصُوْلِ فَاِنْ قِيْلَ قَدْ قَالُوْا فِيْمَنْ حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ اِنَّهُ يَقَعُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ وَالْاِجَارَةِ جَمِيْعًا وَيَحْنَثُ اِذَا دَخَلَهَا رَاكِبًا اَوْ مَاشِيًا وَكَذَالِكَ قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٌ فِيْمَنْ قَالَ لِلّٰهِ عَلَيَّ اَنْ اَصُوْمَ رَجَبًا وَنَوٰى بِهِ الْيَمِيْنَ كَانَ نَذْرًا وَيَمِيْنًا وَفِيْهِ جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ.

ترجمہ: آباء اور امہات پر امن طلب کرنے کی صورت میں اجداد اور جدات میں صورت (شبہ) کا اعتبار ترک

کردیا گیا ہے اس لئے کہ صورت کا اعتبار دوسرے محل میں حکم ثابت کرنے کے لئے بطریق تبعیت ہوتا ہے اور وہ فروع کے لائق ہے نہ کہ اصول کے پس اگر کہا جائے کہ فقہاء نے اس شخص کے بارے میں جس نے قسم کھائی کہ وہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا۔ کہا ہے کہ یہ (قسم) ملک (دار مملوکہ) عاریۃ (دار مستعارہ) اور اجارہ (دار مستاجرہ) تمام پر واقع ہوگی اور حانث ہو جائے گا جبکہ اس میں داخل ہو سوار ہو کر یا پا پیادہ اور اسی طرح امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس شخص کے بارے میں ''جس نے کہا، اللہ کے لئے میرے اوپر لازم ہے کہ میں رجب میں روزہ رکھوں اور اس سے یمین کی نیت کی'' کہا ہے کہ یہ (قول) نذر اور یمین دونوں ہوگا اور اس میں حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا ہے۔

تشریح: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے پچھلے سبق میں کہا ہے کہ ابناء کا لفظ عرف اور ظاہر میں ابناء الابناء یعنی پوتے کو اور موالی کا لفظ، معتق المعتق کو شامل ہے لہٰذا شبہ ہو گیا کہ ابناء الابناء اور معتق المعتق کو امان ملے گا یا نہیں ملے گا اور امان شبہ سے بھی ثابت ہو جاتا ہے پس ان کے لئے بھی امان ثابت ہو جائے گا۔ ایسے ہی عرف اور ظاہر میں آباء کا لفظ، اجداد (دادا) کو اور امہات کا لفظ، جدات کو شامل ہے پس آباء اور امھات کے لئے امن طلب کرنے کی صورت میں اجداد اور جدات کے لئے امن کا شبہ ہو گیا اور اس شبہ کی بنیاد پر اجداد اور جدات کے لئے امن ثابت ہونا چاہئے تھا حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ آباء کے لئے امن طلب کرنے میں اجداد کے لئے اور امہات کے لئے امن طلب کرنے میں جدات کے لئے امن ثابت نہیں ہوگا ایسا کیوں؟ مصنف نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ آباء کے لئے امن طلب کرنے میں اجداد کے سلسلہ میں اور امہات کے لئے امن طلب کرنے میں جدات کے سلسلہ میں حفاظت خون یعنی امن ملنے میں شبہ کا اعتبار چھوڑ دیا گیا ہے وہ اس لئے کہ دوسرے محل میں حکم ثابت کرنے کے لئے شبہ کا اعتبار بطریق تبعیت ہوتا ہے یعنی دوسرا محل تابع ہوتا ہے پہلے محل کے جیسا کہ ابناء الابناء اور معتق المعتق دوسرا محل تھا جس میں امن بطریق تبعیت ثابت کیا گیا ہے یعنی ابناء الابناء اور معتق المعتق تابع ہیں ابناء اور موالی کے، اور یہاں اجداد اور جدات جو دوسرے محل ہیں آباء اور امہات کے تابع نہیں ہیں بلکہ اجداد اور جدات اصل ہیں اور آبا اور امہات فرع ہیں لہٰذا یہاں بطریق تبعیت حکم کا اثبات نہیں ہو سکتا ہے اس لئے شبہ کا اعتبار چھوڑ دیا گیا ہے حاصل یہ نکلا کہ شبہ سے امن اس وقت ثابت ہوگا جب کہ وہ جس کے بارے میں شبہ ہوا ہے تابع ہو اور یہاں اجداد اور جدات جس کے بارے میں امن کا شبہ ہوا ہے تابع نہیں ہے بلکہ اصل ہیں لہٰذا اجداد اور جدات کے لئے حکم یعنی امن ثابت نہیں ہوگا۔

فان قیل قد قالوا الخ: یہاں سے چند اعتراضات اور ان کے جوابات پیش کئے گئے ہیں، پہلا اعتراض یہ ہے کہ فقہاء نے ان لوگوں کے بارے میں جنہوں نے قسم کھائی: **واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان** کہ بخدا فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا۔ یہ کہا ہے کہ یہ قسم، ملک، عاریت اور اجارہ تمام پر واقع ہوگی یعنی یہ شخص دار مملوکہ میں قدم رکھے یا دار مستعارہ میں یا دار

مستاجرہ میں ہر سہ صورت میں حانث ہوجائے گا حالانکہ دار فلاں کا حقیقی معنی ،فلاں کا دار مملوکہ ہے اور دار مستعارہ اور دار مستاجرہ دار فلاں کا معنی مجازی ہے پس اس قسم کھانے والے کا ہر سہ دار میں داخل ہونے سے حانث ہونا حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا ہوا جو احناف کے یہاں جائز نہیں ہے۔

ویحنث اذا دخلها راکبا او ماشیا: دوسرا اعتراض یہ ہے کہ فقہاء کہتے ہیں کہ واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان کہہ کر قسم کھانے والا، سوار ہوکر داخل ہو یا پا پیادہ بہر حال حانث ہوجائے گا حالانکہ پا پیادہ داخل ہونا وضع قدم کا حقیقی معنی ہے اور سوار ہوکر داخل ہونا وضع قدم کا معنی مجازی ہے پس سوار ہوکر اور پا پیادہ دونوں طرح داخل ہونے سے حانث ہونا حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا ہوا، جو درست نہیں ہے ان دونوں اعتراضوں کا تعلق ایک ہی کلام سے ہے۔

کذالک قال ابو حنیفة و محمد الخ: تیسرا اعتراض یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا: للہ علیَّ ان اصوم رجبا کہ اللہ کے لئے میرے اوپر رجب کے روزے (لازم) ہیں اور اس نے اس کلام کے ذریعہ یمین کی نیت کی ۔ یہ کہا ہے کہ اس کا یہ کلام نذر اور یمین دونوں ہوگا چنانچہ اس مہینہ کے روزے نہ رکھنے کی صورت میں نذر ہونے کی وجہ سے ایک ماہ کے روزوں کی قضا واجب ہوگی اور یمین ہونے کی وجہ سے اس پر کفارہ واجب ہوگا اور یہ کلام نذر کے لئے حقیقت ہے اور یمین کے لئے مجاز ہے، جب طرفین کے نزدیک یہ کلام نذر اور یمین دونوں ہے تو طرفین کے قول پر حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا ہوا جو احناف کے یہاں درست نہیں ہے۔ مصنف کی عبارت: **وفیہ جمع بین الحقیقة والمجاز** کا تعلق تینوں اعتراضوں سے ہے جیسا کہ ہم نے تینوں اعتراضوں کی تشریح میں کہا ان تینوں اعتراضوں کے جوابات اگلی عبارت میں ملاحظہ کیجئے!

> قُلْنَا وَضْعُ الْقَدَمِ صَارَ مَجَازًا عَنِ الدُّخُولِ وَاِضَافَةُ الدَّارِ يُرَادُ بِهَا نِسْبَةُ السُّكْنٰى فَاعْتُبِرَ عُمُوْمُ الْمَجَازِ وَهُوَ نَظِيْرُ مَا لَوْ قَالَ عَبْدُهٗ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ فَقَدِمَ لَيْلاً اَوْ نَهَارًا عَتَقَ لِاَنَّ الْيَوْمَ مَتٰى قُرِنَ بِفِعْلٍ لَا يَمْتَدُّ حُمِلَ عَلٰى مُطْلَقِ الْوَقْتِ ثُمَّ الْوَقْتُ يَدْخُلُ فِيْهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ .

ترجمہ: ہم (جواب میں) کہیں گے کہ وضع قدم دخول سے مجاز ہے اور دار کی اضافت سے مراد سکنی کی نسبت ہے پس عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا، اور وہ اس بات کی نظیر ہے کہ اگر (کسی نے) کہا، اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آئے گا پس وہ (فلاں) رات یا دن میں آگیا تو وہ (غلام) آزاد ہوجائے گا اس لئے کہ یوم جب ایسے فعل سے مقارن ہو جو ممتد نہ ہوتا ہو تو وہ مطلق وقت پر محمول کیا جائے گا، پھر وقت میں رات اور دن دونوں داخل ہوتے ہیں۔

تشریح: قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول: یہاں سے سابق میں مذکور، دوسرے اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ: **واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان** میں وضع قدم کا معنی حقیقی (پا پیادہ فلاں کے گھر میں داخل ہونا) مراد نہیں ہے بلکہ وضع

قدم کا معنی مجازی یعنی فلاں کے گھر میں داخل ہونا، مراد ہے اور یہ مجاز، عام ہے خواہ پا پیادہ داخل ہو یا سوار ہو کر یا برہنہ پا، یا جوتا پہن کر، پس قسم کھانے والے کا پا پیادہ، یا سوار ہو کر داخل ہونے سے حانث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہوا ہے جو عموم مجاز احناف کے یہاں جائز ہے اس میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے۔

واضافة السکنی الخ: یہاں سے سابق میں مذکور پہلے سوال کا جواب دیا ہے کہ: **واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان** میں دار فلاں کا معنی حقیقی (فلاں کے دار مملوکہ میں داخل ہونا) مراد نہیں ہے بلکہ معنی مجازی یعنی فلاں کے دار مسکونہ (وہ گھر جس میں سکونت اختیار کرتا ہے) مراد ہے اور یہ دار مسکونہ مجاز، عام ہے خواہ دار مستعارہ ہو یا دار مستاجرہ ہو یا دار مملوکہ ہو، پس ہر سہ دار میں داخل ہونے سے حانث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے، اس میں جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں ہے۔

وهو نظیر مالو قال الخ: مصنف نے دونوں اعتراضوں کے جواب میں ابھی کہا ہے کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے بلکہ عموم مجاز ہے، یہاں سے اس کی نظیر پیش کر رہے ہیں کہ اگر کسی آقا نے کہا: **عبدی حر یوم یقدم فلان** کہ جس دن فلاں آئے گا میرا غلام آزاد ہو جائے گا، اس میں یوم کا معنی حقیقی دن اور معنی مجازی رات ہے، آنے والا دن میں آئے یا رات میں دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا۔ دیکھئے! یہاں بھی بظاہر جمع بین الحقیقۃ والمجاز نظر آتا ہے جبکہ معاملہ ایسا نہیں ہے بلکہ عموم مجاز کی وجہ سے دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ جب لفظ یوم ایسے فعل کے ساتھ آئے جس کی مدت نہیں بیان کی جا سکتی ہو جیسے قدوم، وقوع طلاق اور وقوع اعتاق، تو یوم سے عموم یعنی مطلق وقت مراد ہوتا ہے اور مطلق وقت، دن اور رات دونوں کو شامل ہوتا ہے یہاں بھی چونکہ لفظ یوم یقدم یعنی قدوم، فعل غیر ممتد کے ساتھ آیا ہے پس یوم سے یہاں مطلق وقت مراد ہوگا اور جب مطلق وقت مراد ہوگا تو فلان دن میں آئے یا رات میں آئے دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا۔ تو جس طرح اس نظیر میں عموم مجاز مراد ہے جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے اسی طرح واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان میں بھی عموم مجاز مراد ہے اور عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کی وجہ سے۔

وَاَمَّا مَسْئَلَةُ النَّذْرِ فَلَيْسَ بِجَمْعٍ اَيْضًا بَلْ هُوَ نَذْرٌ بِصِيْغَتِهٖ يَمِيْنٌ بِمُوْجَبِهٖ وَهُوَ الْاِيْجَابُ لِاَنَّ اِيْجَابَ الْمُبَاحِ يَصْلُحُ يَمِيْنًا كَتَحْرِيْمِ الْمُبَاحِ وَهٰذَا كَشِرَاءِ الْقَرِيْبِ فَاِنَّهٗ تَمَلُّكٌ بِصِيْغَتِهٖ تَحْرِيْرٌ بِمُوْجَبِهٖ.

ترجمه: اور بہر حال نذر کا مسئلہ تو وہ بھی جمع (بین الحقیقۃ والمجاز) نہیں ہے بلکہ وہ (کلام) اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے (اور) اپنے موجب (مقتضی) کے اعتبار سے یمین ہے اور وہ واجب کرنا ہے اس لئے کہ مباح کو واجب کرنا یمین بننے کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے مباح کو حرام کرنا (یمین ہے) اور یہ قریب کو خریدنے کی طرح ہے اس لئے کہ یہ اپنے صیغہ کے اعتبار سے مالک ہونا ہے (اور) اپنے موجب کے اعتبار سے آزاد کرنا ہے۔

تشریح: یہاں سے سابق میں مذکور تیسرے اعتراض کا جواب دیا جارہا ہے کہ: للہ علیّ ان اصوم رجبا سے اگر اس نے یمین کی نیت کی تو نذر اور یمین دونوں کا منعقد ہونا بھی جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں ہے جیسا کہ اعتراض تھا بلکہ مذکورہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے کیونکہ للہ علیّ کا صیغہ نذر کا صیغہ ہے کیونکہ اس نے للہ علیّ کے ذریعہ رجب کے روزے کو اپنے اوپر لازم کرلیا ہے جو لازم نہیں ہے اور غیر لازم کو لازم کرنا نذر ہے پس للہ علی نذر کا صیغہ ہوا اور نذر اس کا حقیقی معنی ہے۔ اور مذکورہ صیغہ اپنے موجب یعنی حکم اور مقتضی کے اعتبار سے یمین ہے یعنی للہ علی الخ کا حکم یمین ہے اور وہ حکم (یمین) ایجاب یعنی واجب کرنا ہے گویا اس کلام سے جو ایجاب ہورہا ہے وہ ایجاب یمین ہے اور یمین اس کا مجازی معنی نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ اس کلام للہ علی الخ کا حکم یعنی ایجاب، یمین کیسے ہے تو مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ مباح کو واجب کرنا یمین کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے مباح کو حرام کرنا یمین ہے جب مباح کو واجب کرنا یمین کی صلاحیت رکھتا ہے تو رجب کے روزے کو جو مباح ہے للہ علی کہہ کر اپنے اوپر واجب کرنا یمین ہوگا اور مباح کو حرام کرنا یمین اس لئے ہے کہ حضور ﷺ نے جب شہد کو یا ماریہ قبطیہ سے جماع کو اپنے اوپر حرام کرلیا جو مباح تھا تو اللہ نے اس مباح کے حرام کرنے کو یمین قرار دیا اور فرمایا: قد فرض اللہ لکم تحلة ایمانکم، اللہ نے تمہارے لئے مقرر کیا ہے کہ تم اپنی قسموں کا کفارہ دے کر ان کو کھول دو۔ الغرض للہ علی الخ کہہ کر یمین کی نیت کرنے سے نذر اور یمین دونوں کا منعقد ہونا، حقیقت اور موجب کا جمع ہونا ہے اور یہ جائز ہے جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں ہے جیسا کہ اعتراض ہے۔

وھذا کشراء القریب الخ: یہاں سے مذکورہ مسئلہ کی مثال دے رہے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے رشتہ دار کو خریدا تو یہ شراء قریب اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے کیونکہ شرائ، تملک یعنی مالک ہونے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور شراء قریب اپنے موجب یعنی حکم کے اعتبار سے، تحریر یعنی آزاد کرنا ہے یعنی رشتہ دار کے مالک ہونے سے رشتہ دار آزاد ہوجاتا ہے چنانچہ حضور نے فرمایا: من ملک ذا رحم محرم عتق علیہ۔ پس جیسے یہ مثال اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک اور موجب کے اعتبار سے تحریر ہے، جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے، ویسے ہی للہ علی الخ صیغہ کے اعتبار سے نذر اور موجب کے اعتبار یمین ہے جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے۔

> وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا الْبَابِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَقِيْقَةِ مَتٰى اَمْكَنَ سَقَطَ الْمَجَازُ لِاَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَا يُزَاحِمُ الْاَصْلَ فَاِنْ كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُتَعَذِّرَةً كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاكُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَةِ اَوْ مَهْجُوْرَةً كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهٗ فِيْ دَارِ فُلَانٍ صِيْرَ اِلَى الْمَجَازِ .

ترجمہ: اور اس باب کا حکم یہ ہے کہ حقیقت پر جب تک عمل ممکن ہوگا مجاز ساقط ہوگا اس لئے کہ مستعار (مجاز) اصل (حقیقت) کا مزاحم نہیں ہوتا ہے پس اگر حقیقت، متعذرہ ہو جیسے جب قسم کھائے کہ وہ اس کھجور کے درخت

سے نہیں کھائے گا یا مہجورہ ہو جیسے جب قسم کھائے کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا تو (ان دونوں صورتوں میں) مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

تشریح: اس باب کا حکم یعنی حقیقت اور مجاز پر عمل کا ضابطہ اور حکم یہ ہے کہ جب تک لفظ کے حقیقی معنی پر عمل ممکن ہوگا حقیقت ہی پر عمل کیا جائے گا اس لفظ کے معنی مجازی پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ مصنف لان المستعار الخ سے اس کی وجہ بتلاتے ہیں کہ مستعار (مجاز) اصل (حقیقت) کا مزاحم نہیں ہوتا ہے یعنی حقیقت کی موجودگی میں مجاز قابل عمل نہیں ہوتا ہے جب حقیقت کی موجودگی میں مجاز قابل عمل نہیں ہوتا ہے تو حقیقت پر عمل ممکن ہونے کی صورت میں حقیقت ہی پر عمل کیا جائے گا مجاز ساقط ہوگا۔

فان کانت الحقیقة متعذرة الخ: ہاں اگر حقیقت، متعذر ہو یعنی بغیر مشقت کے حقیقت تک رسائی ممکن نہ ہو تو اس صورت میں لفظ کے معنی مجازی پر عمل کیا جائے گا حقیقت پر عمل نہیں کیا جائے گا جیسے جب کوئی قسم کھاتے ہوئے کہے: **واللہ لا اکل من هذه النخلة** کہ اللہ کی قسم وہ اس کھجور کے درخت سے نہیں کھائے گا تو اس صورت میں نخلہ کے معنی مجازی یعنی کھجور کے درخت کا پھل، مراد ہوگا اگر درخت پھلدار ہے، اور اگر پھلدار نہیں ہے تو، کھجور کے درخت کی قیمت اور دام، مراد ہوگا، نخلہ کا معنی حقیقی (عین نخلہ) مراد نہیں ہوگا کیونکہ عین نخلہ کھانا متعذر اور دشوار ہے پس مذکورہ قسم کا معنی ہوگا، اس کھجور کے درخت کا پھل یا قیمت نہیں کھاؤں گا، یہ مراد نہیں ہے کہ اس عین نخلہ (عین کھجور کا درخت) نہیں کھاؤں گا پس عین نخلہ کھانے کی صورت میں قسم کھانے والا حانث نہیں ہوگا اور نخلہ کے پھل یا قیمت کھانے کی صورت میں حانث ہو جائے گا۔

او مهجورة الخ: اسی طرح اگر حقیقت، مہجور ہو یعنی حقیقت کی طرف رسائی تو ممکن ہو لیکن لوگوں نے اس پر عمل کرنا چھوڑ دیا ہو تو اس صورت میں بھی معنی مجازی پر عمل کیا جائے گا، معنی حقیقی پر عمل نہیں کیا جائے گا جیسے جب کسی نے دار فلاں میں قدم نہ رکھنے کی قسم کھاتے ہوئے کہا: **واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان**، تو وضع قدم کا معنی حقیقی (برہنہ پاؤں چوکھٹ کے اندر رکھنا اور خود کو باہر رکھنا) مراد نہیں ہوگا اگرچہ ایسا ممکن ہے کیونکہ اس معنی حقیقی پر عمل کرنا لوگوں نے ترک کر دیا ہے بلکہ معنی مجازی یعنی مطلقاً دخول مراد ہوگا، خواہ دخول، برہنہ پا ہو، یا جوتے پہن کر یا، پا پیادہ، یا سوار ہو کر اور قسم کا مطلب یہ ہوگا کہ میں دار فلاں میں برہنہ پا، یا جوتا پہن کر، یا پا پیادہ، یا سوار ہو کر داخل نہیں ہوں گا اگر معنی حقیقی پر عمل کرے گا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ یہ معنی حقیقی لوگوں میں مہجور ہے ہاں اگر حالف نے معنی حقیقی کی نیت کی ہے تو حقیقت پر عمل کی صورت میں حانث ہو جائے گا۔ مصنف کا قول: **صیر الی المجاز**، حقیقت متعذرہ اور حقیقت مہجورہ دونوں کے لئے ہے جیسا کہ اوپر کی تشریح سے معلوم ہوا۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِنَّ التَّوْكِيْلَ بِالْخُصُوْمَةِ يَنْصَرِفُ اِلٰى مُطْلَقِ الْجَوَابِ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ مَهْجُوْرَةٌ شَرْعًا وَالْمَهْجُوْرُ شَرْعًا بِمَنْزِلَةِ الْمَهْجُوْرِ عَادَةً اَلَا تَرٰى اَنَّ مَنْ حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ هٰذَا الصَّبِيَّ لَمْ يَتَقَيَّدْ بِزَمَانِ صِبَاهُ لِاَنَّ هِجْرَانَ الصَّبِيِّ مَهْجُوْرٌ شَرْعًا.

ترجمہ: اور اسی (قاعدے) پر ہم نے کہا ہے کہ توکیل بالخصومت مطلق جواب کی طرف لوٹے گی اس لئے کہ حقیقت۔ شرعاً مہجور ہے اور مہجور شرعاً، مہجور عادتاً کے درجہ میں ہے کیا تو نہیں دیکھتا کہ جس نے قسم کھائی کہ اس بچے سے بات نہیں کرے گا تو (یہ قسم) اس کے بچپن کے زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہوگی اس لئے کہ بچہ کو چھوڑنا شرعاً مہجور ہے۔

تشریح: پہلے یہ بات آئی تھی کہ جب حقیقت پر عمل مہجور اور متروک ہو تو معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اسی قاعدے پر یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ جس مدعی علیہ پر کسی نے مثلاً ایک ہزار روپئے کا دعوی کیا، اور اس مدعا علیہ نے قاضی کے پاس خصومت اور جھگڑے کے لئے ایک وکیل مقرر کی تو یہ توکیل بالخصومت اپنے معنی مجازی (۔مطلق جواب) کی طرف لوٹے گی یعنی یہ وکیل، مدعی کے دعوی پر نعم کہہ کر مدعی علیہ پر ایک ہزار روپئے کا اقرار کرے یا، لا، کہہ کر انکار کردے۔ بہرحال مطلق جواب نعم یا لا دونوں کے ذریعہ دے سکتا ہے۔

لان الحقیقۃ مھجورۃ شرعاالخ: رہی یہ بات کہ معنی مجازی یعنی مطلق جواب کیوں مراد ہوگا تو مصنف یہاں سے اسی کا جواب دے رہے ہیں کہ توکیل بالخصومت کا معنی حقیقی یہ ہے کہ وکیل، مدعی کی ہر بات کا انکار کرے اور جھگڑتا رہے، چاہے مدعی حق پر ہو یا ناحق پر، اور یہ معنی حقیقی، آیت کریمہ ولا تنازعوا کی وجہ سے شرعاً مہجور اور متروک ہے اور جو چیز شرعاً مہجور ہوتی ہے وہ عادتاً مہجور کے درجہ میں ہوتی ہے یعنی جو چیز شریعت میں ترک کردی گئی ہو وہ عادت میں بھی متروک ہوتی ہے کیونکہ جو چیز شریعت میں چھوڑ دی گئی ہو اس کو مسلمان بھی عادتاً چھوڑ دیتا ہے جب شرعاً مہجور، عادتاً مہجور کے درجہ میں ہے تو جیسے عادتاً مہجور کی صورت میں معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور مجازی معنی مراد ہوتا ہے ویسے ہی شرعاً مہجور کی صورت میں معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے گا پس اس مسئلہ میں معنی مجازی یعنی مطلق جواب مراد ہوگا۔

الاتری ان من حلف لایکلم ھذاالصبی الخ: یہاں سے مذکورہ مسئلہ کی تائید میں مہجور شرعی کی دوسری مثال دے رہے ہیں کہ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ اس بچہ سے بات نہیں کرے گا اور کہا: واللہ لااکلم ھذاالصبی تو اس کی اس قسم کا معنی حقیقی یہ ہے کہ زمانہ بچپن میں اس سے بات نہیں کرے گا اور یہ معنی حقیقی حدیث پاک: من لم یرحم صغیرنا الخ کی وجہ سے شرعاً مہجور ہے پس معنی مجازی یعنی لااکلم ھذہ الذات مراد ہوگا کہ اس ذات سے بات نہیں کروں گا اور ذات چونکہ بچپن، جوانی، بوڑھاپا ہر زمانہ میں موجود ہے اس لئے کسی بھی زمانہ میں بات کرنے سے حانث ہوجائے گا۔ رہی یہ بات کہ حقیقت مراد لینے کی صورت میں صرف ایک خرابی لازم آتی ہے یعنی بچپن میں بات نہ کرنا مراد لینے کی صورت میں صرف عدم ترحم لازم آتا ہے اور مجاز یعنی ذات مراد لینے کی صورت میں تین خرابیاں لازم آتی ہیں (۱) بچپن میں عدم ترحم (۲) اس بچہ کے بڑے ہونے کے بعد عدم توقیر (۳) تین دن سے زیادہ بات بند کرنا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ معاصی ذات کے تابع ہیں اور قسم میں تابع معتبر نہیں ہوتا لہٰذا یہ معاصی معتبر نہیں ہوں گے۔

فَاِنْ كَانَ اللَّفْظُ لَه حَقِيْقَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ وَمَجَازٌ مُتَعَارَفٌ كَمَا اِذَا حَلَفَ لَايَاكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ اَوْلَايَشْرَبُ مِنْ هٰذِهِ الْفُرَاتِ فَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ الْعَمَلُ بِالْحَقِيْقَةِ اَوْلٰى وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ اَوْلٰى.

ترجمہ: پس اگر لفظ کے لئے حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف ہو جیسا کہ جب قسم کھائے کہ اس حنطہ سے نہیں کھائے گا یا اس فرات سے نہیں پیئے گا تو امام ابو حنیفہ ؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولی ہے اور ان دونوں (صاحبین) کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولی ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ اگر کسی لفظ کے لئے حقیقت مستعملہ ہو یعنی اگر کسی لفظ کا حقیقی معنی لوگوں کے استعمال میں ہو اور اسی لفظ کا معنی مجازی، متعارف ہو۔ مجاز متعارف کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کا معنی مجازی، معنی حقیقی کی بہ نسبت زیادہ مستعمل ہو اور جب وہ لفظ بولا جائے تو ذہن معنی مجازی کی طرف بھاگے جیسے کسی نے کہا: واللہ لا اکل من ھذہ الحنطۃ۔ اللہ کی قسم میں اس حنطہ سے نہیں کھاؤں گا، اس میں اکل حنطہ کا معنی حقیقی، عین گندم کو کھانا ہے، اب معنی ہوگا کہ اللہ کی قسم میں اس عین حنطہ سے نہیں کھاؤں گا اور یہ معنی حقیقی مستعمل بھی ہے کیونکہ بعض لوگ عین حنطہ کو بھون کر کھاتے ہیں اور اکل حنطہ کا معنی مجازی، گندم کی روٹی کھانا ہے اور یہ معنی مجازی یعنی گندم کی روٹی کھانا، لوگوں میں، اکل حنطہ کے معنی حقیقی کی بہ نسبت۔ زیادہ مستعمل ہے اور اکل حنطہ سے ذہن بھی اس معنی مجازی کی طرف بھاگتا ہے لہٰذا اکل حنطہ کا معنی مجازی، روٹی کھانا مجازِ متعارف ہوا۔ اور حنطہ کا اندرون حصہ مراد لینا، عموم مجاز ہے، یا کسی نے کہا: واللہ لا اشرب من ھذہ الفرات اللہ کی قسم اس فرات سے نہیں پیوں گا اس کا معنی حقیقی یہ ہے کہ دریائے فرات سے منہ لگا کر نہیں پیوں گا اور یہ معنی حقیقی لوگوں میں مستعمل بھی ہے کیونکہ بھیس، بکری وغیرہ چرانے والے اور دوسرے لوگ بھی کبھی کبھی دریا میں منہ لگا کر پی لیتے ہیں اور اس کا معنی مجازی یہ ہے کہ چلو یا برتن میں دریائے فرات سے پانی لے کر نہیں پیوں گا اور یہ معنی مجازی، اس کے معنی حقیقی سے زیادہ مستعمل ہے اور ذہن بھی اسی معنی مجازی کی طرف بھاگتا ہے پس یہ معنی مجازی، مجاز متعارف ہوا۔ اور مطلق پانی پینا، عموم مجاز ہے۔ الغرض جب لفظ کا معنی حقیقی مستعمل ہو اور معنی مجازی متعارف ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا زیادہ بہتر اور اولی ہے معنی مجازی پر عمل کرنے سے، اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق مجاز متعارف پر عمل اولی ہوگا اور ایک روایت کے مطابق عموم مجاز پر عمل کرنا اولی ہے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلی قسم میں معنی حقیقی یعنی عین گندم کھانے سے اور دوسری قسم میں معنی حقیقی یعنی دریائے فرات سے منہ لگا کر پینے سے قسم کھانے والا حانث ہو جائے گا اور معنی مجازی یعنی گندم کی روٹی کھانے اور چلو یا برتن میں پانی پینے سے حانث نہیں ہوگا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک قسم اول میں عموم مجاز یعنی گندم کے اندرون حصہ کھانے سے حانث ہو جائے گا اور چونکہ اندرون حصہ، عین گندم بھون کر اور روٹی بنا کر کھانے میں یعنی دونوں صورتوں میں پایا جاتا ہے اس لئے دونوں صورتوں میں حانث

ہوجائے گا اور اسی طرح دوسری قسم میں عموم مجاز یعنی مطلق پانی پینے سے حانث ہوجائے گا اور مطلق پانی پینا، فرات میں منہ لگا کر، برتن اور چلو ہر طرح پینے میں پایا جاتا ہے اس لئے ہر طرح پینے سے حانث ہوجائے گا۔

وَهٰذَا يَرْجِعُ إِلَى أَصْلٍ وَهُوَ أَنَّ الْمَجَازَ خَلْفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي التَّكَلُّمِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ حَتّٰى صَحَّتِ الْإِسْتِعَارَةُ بِهِ عِنْدَهُ وَإِنْ لَمْ يَنْعَقِدْ لِإِيجَابِ الْحَقِيقَةِ كَمَا فِي قَوْلِهِ لِعَبْدِهِ وَهُوَ أَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا اِبْنِيْ فَاعْتَبَرَ الرُّجْحَانَ فِي التَّكَلُّمِ فَصَارَتِ الْحَقِيقَةُ أَوْلٰى وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ خَلْفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي الْحُكْمِ وَفِي الْحُكْمِ لِلْمَجَازِ رُجْحَانٌ لِإِشْتِمَالِهِ عَلٰى حُكْمِ الْحَقِيقَةِ فَصَارَ أَوْلٰى.

ترجمہ: اور یہ (اختلاف) ایک اصل کی طرف لوٹتا ہے اور وہ یہ کہ امام ابوحنیفہ کے یہاں مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم میں ہے یہاں تک کہ ان کے نزدیک اس (کلام) کے ذریعہ استعارہ (مجاز مراد لینا) صحیح ہے اگر چہ وہ حقیقت کو واجب کرنے کے لئے منعقد نہ ہو جیسا کہ اس (آقا) کے اپنے غلام سے کہنے میں ھٰذا ابنی حالانکہ وہ (غلام) اس (اپنے آقا) سے عمر میں بڑا ہے پس امام ابوحنیفہ نے رجحان فی التکلم کا اعتبار کیا ہے پس حقیقت اولی ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ حکم میں ہے اور حکم میں مجاز کے لئے رجحان ہے اس کے مشتمل ہونے کی وجہ سے حقیقت کے حکم پر پس (مجاز) اولی ہوگا۔

تشریح: ھٰذا سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے اس اختلاف کی طرف اشارہ ہے جو اس سے پہلے والے مسئلہ میں تھا کہ امام صاحب کے یہاں حقیقت مستعملہ پر عمل اولی ہے اور صاحبین کے نزدیک اس لفظ کے عموم مجاز پر عمل اولی ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف مذکور، ایک اصل کی طرف راجع ہے یعنی یہ اختلاف دوسرے اختلافی قاعدے کی وجہ سے ہوا ہے۔ وہ اختلافی قاعدہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مجاز، حقیقت کا خلیفہ تکلم میں ہے یہاں تک کہ استعارہ صحیح ہوگا اگر چہ وہ لفظ ایجاب حقیقت کے لئے منعقد نہ ہوا ہو یعنی اگر اس لفظ کا تکلم صحیح ہو، تکلم صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کلام ترکیب نحوی کے موافق ہو اور اس کا ترجمہ درست ہو، بہر حال اگر کلام کا تکلم درست ہو، لیکن لفظ، معنی حقیقی کا فائدہ نہ دے رہا ہو یعنی اس لفظ کے معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو مجاز کو حقیقت کا خلیفہ بنایا جا سکتا ہے، اگر چہ اس کلام کے معنی حقیقی درست نہیں ہے اور مجاز کو خلیفہ اس لئے بنا دیا جائے گا تا کہ یہ کلام معنی حقیقی کا فائدہ نہ دینے کی وجہ سے لغو اور بیکار نہ ہو جائے جیسے کوئی مولیٰ اپنے سے زائد عمر والے غلام کے بارے میں کہے: ھٰذا ابنی، یہ کلام ترکیب نحوی کے موافق ہے کہ ھذا مبتدا اور ابنی خبر ہے اور اس کا ترجمہ بھی درست ہے لیکن اس کلام کا معنی حقیقی یعنی، یہ غلام میرا بیٹا ہے، مراد لینا ممکن نہیں ہے کیونکہ بڑی عمر والا غلام کم عمر آقا کا بیٹا نہیں ہوسکتا ہے لہٰذا اس کلام کا معنی مجازی یعنی غلام کا آزاد ہونا، مراد ہوگا اور اس کا غلام آزاد ہوجائے گا۔

فاعتبَرَ الرجحانَ فی التکلّم: یہاں سے مصنف اس سے پہلے والے مسئلہ میں اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم میں ہے اس لئے امام صاحب نے تکلم میں ترجیح کا اعتبار کیا ہے یعنی اگر حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو تو تکلم بالمجاز کی بہ نسبت تکلم بالحقیقۃ اولی اور راجح ہوگا اور جب ایسا ہے تو حقیقت مستعملہ، مجاز متعارف اور عموم مجاز سے اولی ہوگا یعنی حقیقت مستعملہ کی صورت میں مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا بلکہ حقیقت پر عمل کرنا اولی ہوگا۔

وعندهما المجازُ خَلَفٌ عن الحقیقةِ فی الحکمِ: اور صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں مجاز، حقیقت کا خلیفہ حکم میں ہے یعنی اگر لفظ کے حقیقی معنی پر حکم لگانا صحیح ہو لیکن کسی عارض کی وجہ سے اس پر عمل ممکن نہ ہو تو معنی مجازی کو، حقیقت کا خلیفہ بنایا جاسکتا ہے اور چونکہ مثال مذکور هٰذا ابنی میں معنی حقیقی پر حکم لگانا ممکن نہیں ہے اس لئے مجاز حقیقت کا خلیفہ نہیں ہوگا بلکہ یہ کلام هٰذا ابنی، لغو ہوجائے گا اگرچہ اس کلام کا تکلم درست ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک چونکہ مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور مجاز کا حکم راجح ہے اس لئے مجاز پر عمل کرنا اولی ہوگا۔ رہی یہ بات کہ مجاز کا حکم راجح کیسے ہے تو مصنف **لاشتماله علی حکم الحقیقة** سے اس کی وجہ بیان کررہے ہیں کہ مجاز کا حکم یا تو اس لئے راجح ہے کہ مجاز ایسا عام ہے جو حقیقت کے حکم کو بھی شامل ہے جیسا کہ عموم مجاز کی صورت میں ہوتا ہے یا مجاز کا استعمال حقیقت کی بہ نسبت زیادہ ہے جیسا کہ مجاز متعارف میں ہوتا ہے۔ بہرحال جب مجاز کا حکم راجح ہے تو صاحبین کے نزدیک حقیقت کی بہ نسبت مجاز متعارف یا عموم مجاز پر عمل کرنا اولی ہوگا۔

> ثُمَّ جُمْلَةُ مَا تُتْرَكُ بِهِ الْحَقِيْقَةُ خَمْسَةٌ قَدْ تُتْرَكُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَبِدَلَالَةِ الْعَادَةِ كَمَا ذَكَرْنَا وَبِدَلَالَةِ مَعْنًى يَرْجِعُ اِلَى الْمُتَكَلِّمِ كَمَا فِيْ يَمِيْنِ الْفَوْرِ وَبِدَلَالَةِ سِيَاقِ النَّظْمِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا وَبِدَلَالَةِ اللَّفْظِ فِيْ نَفْسِهٖ كَمَا اِذَا حَلَفَ لَايَاْكُلُ لَحْمًا فَاَكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ لَمْ يَحْنَثْ وَكَذَا اِذَا حَلَفَ لَايَاْكُلُ فَاكِهَةً فَاَكَلَ الْعِنَبَ لَمْ يَحْنَثْ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ لِقُصُوْرٍ فِي الْمَعْنَى الْمَطْلُوْبِ فِي الْاَوَّلِ وَزِيَادَةٍ فِي الثَّانِيْ.

ترجمہ: پھر جن (قرائن) کی وجہ سے حقیقت ترک کردی جاتی ہے کل پانچ ہیں۔ کبھی (حقیقت) ترک کردی جاتی ہے محل کلام کی دلالت کی وجہ سے اور (کبھی حقیقت ترک کردی جاتی ہے) عادت کی دلالت کی وجہ سے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور (کبھی حقیقت ترک کردی جاتی ہے) ایسے معنی کی دلالت کی وجہ سے جو متکلم کی طرف راجع ہوتے ہیں جیسا کہ یمین فور میں اور (کبھی حقیقت ترک کردی جاتی ہے) سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے جیسا کہ باری تعالی کے قول میں، جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے ہم نے ظالموں کے لئے نار دوزخ تیار کیا ہے اور (کبھی حقیقت ترک کردی جاتی ہے) لفظ کے فی نفسہ دلالت کرنے کی وجہ سے جیسا کہ جب (کسی نے) قسم کھائی کہ وہ

گوشت نہیں کھائے گا، پھر اس نے مچھلی کا گوشت کھالیا تو حانث نہیں ہوگا۔ اور اسی طرح جب قسم کھائی کہ وہ میوہ نہیں کھائے گا پھر وہ انگور کھالیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اول (لحم سمک) میں معنی مطلوب میں کمی اور دوسرے (عنب) میں زیادتی کی وجہ سے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ وہ مواضع اور قرائن جن کی وجہ سے معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے امام ابوحنیفہ کے نزدیک کل پانچ ہیں اور صاحبین رحمہا اللہ کے نزدیک چھ ہیں، پانچ تو وہی ہیں جن کے امام ابوحنیفہ قائل ہیں اور جن کی تفصیل ابھی آتی ہے اور چھٹا یہ کہ جب لفظ کی حقیقت، مستعمل ہو اور اس کا معنی مجازی متعارف ہو تو حقیقت مستعملہ کو چھوڑ کر مجاز متعارف کی طرف رجوع کیا جائے گا اب آگے پانچوں کو نمبروار ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱)۔ **قد تترک بدلالۃ محل الکلام:** مصنف فرماتے ہیں، کبھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے محل کلام کی دلالت کی وجہ سے، محل کلام کی دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ محل جس سے کلام متعلق ہے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں معنی حقیقی مراد نہیں ہے یعنی جس محل سے کلام متعلق ہے وہ معنی حقیقی کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے جس کی وجہ سے اس کلام کے معنی حقیقی کو ترک کر دیا جاتا ہے جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: انما الاعمال بالنیات اس کلام کا معنی حقیقی یہ ہے کہ اعمال وافعال نیتوں پر موقوف ہیں یعنی بغیر نیت کے اعمال وافعال کا وجود نہیں ہوتا اور یہ جھوٹ ہے کیونکہ بغیر نیت کے بہت سے اعمال وافعال موجود ہوتے ہیں، پس اس کلام کو معنی حقیقی پر محمول کرنے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے اس سے پتہ چلا کہ محل کلام یعنی اعمال وافعال اس کلام رسول کے معنی حقیقی کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں اس لئے اس کلام کو معنی مجازی پر محمول کیا جائے گا اور معنی مجازی ثواب الاعمال بالنیات ہے کہ عملوں کا ثواب نیتوں پر موقوف ہے یعنی عمل پر ثواب کے لئے، نیت ضروری ہے بغیر نیت کے ثواب نہیں ملتا ہے ہاں عمل کا وجود ہوسکتا ہے اور اس سے جھوٹا ہونا لازم نہیں آتا ہے، الغرض محل کلام کی دلالت کی وجہ سے حدیث کا معنی حقیقی چھوڑ کر معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

(۲)۔ **وبدلالۃ العادۃ:** کبھی دلالت عادت کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے یعنی لوگوں کی عادت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں معنی حقیقی مراد نہیں ہے یعنی لوگوں کی عادت معنی حقیقی پر عمل نہ کرنے کی ہے اسی عادت کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں ذکر کیا کہ اگر کوئی آدمی کہے: واللہ لا اکل من ھذہ النخلۃ کہ اللہ کی قسم میں اس نخلہ سے نہیں کھاؤں گا تو اکل نخلہ کی حقیقت (عین کھجور کے درخت کے کھانے) کو چھوڑ دیا جائے گا کیونکہ لوگوں کی عادت یہ ہے کہ وہ عین نخلہ کو نہیں کھاتے ہیں بلکہ اس کے معنی مجازی (پھلدار ہونے کی صورت میں پھل کھانا، اور پھلدار نہ ہونے کی صورت میں نخلہ کی قیمت کھانا) مراد ہوگا، الغرض اس مثال میں دلالتِ عادت کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

(۳)۔ **وبدلالۃ معنی یرجع الی المتکلم:** اور کبھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے ایسے معنی کی دلالت کی وجہ سے جو متکلم کی

طرف لوٹے، یعنی متکلم کا حال دلالت کرے اور بتلائے کہ اس کلام سے متکلم کی مراد معنی حقیقی نہیں ہے تو اسوقت معنی حقیقی کو چھوڑ دیا جاتا ہے اور معنی مجازی کیطرف رجوع کیا جاتا ہے جیسا کہ یمین فور میں ہے۔ غصہ کی حالت میں کھائی جانے والی قسم اور یمین کو، یمین فور کہا جاتا ہے، اس کا اطلاق اسی حالت غضب پر ہوتا ہے اس کے بعد کی حالتوں پر نہیں ہوتا ہے مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا: ان خرجت فانت طالق اس کلام کا معنی حقیقی یہ ہے کہ مطلق نکلنے پر طلاق ہوجائے خواہ غصہ ختم ہونے کے بعد نکلے یا پہلے، اور اس کلام کا معنی مجازی یہ ہے کہ حالت غصہ میں نکلے تو طلاق واقع ہوجائے اور غصہ ختم ہونے کے بعد نکلے تو طلاق واقع نہ ہو، متکلم کا حال یعنی اس کا غضب اس بات پر دلالت کررہا ہے کہ یہاں متکلم کی مراد معنی حقیقی نہیں ہے بلکہ معنی مجازی ہے یعنی غصہ کی حالت میں نکلنا مراد ہے، متکلم کی اس حالت غضب کی وجہ سے معنی حقیقی کو چھوڑ دیا جائے گا اور معنی مجازی غصہ کی حالت میں نکلنا مراد ہوگا چنانچہ اگر وہ عورت حالت غضب میں نکلتی ہے تو اس پر طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر غصہ ختم ہونے کے بعد نکلتی ہے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

(۴)۔وبدلالة سياق النظم: اور کبھی سیاق نظم کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے یعنی جس کلام کے شروع یا آخر میں کچھ ایسے الفاظ ہوں جو اس بات پر دلالت کرے کہ اس کلام کا معنی حقیقی مراد نہیں ہے تو اسوقت معنی حقیقی کو چھوڑ دیا جاتا ہے اور معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے جیسے: **فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** اس کلام کا معنی حقیقی، ایمان وکفر کا اختیار دینا ہے اور معنی مجازی زجر وتوبیخ ہے، اس کلام الٰہی کے آخر میں **انا اعتدنا للظالمين نارا** کے الفاظ اس بات پر دلالت کررہے ہیں کہ **فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** کا معنی حقیقی یعنی ایمان وکفر کا اختیار دینا مراد نہیں ہے کیونکہ اختیار دینے کی صورت میں نار دوزخ کا مستحق ہونا بعید از عقل وشرع ہے، جب سیاق نظم یعنی کلام کے آخری حصہ نے اس بات پر دلالت کیا کہ حقیقی معنی مراد نہیں ہے تو حقیقت کو ترک کر کے معنی مجازی یعنی زجر وتوبیخ اور کفر پر ڈانٹنا مراد ہوگا۔

(۵)۔وبدلالة النظم في نفسه: اور کبھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے لفظ کے فی نفسہ دلالت کرنے کی وجہ سے یعنی سیاق وسباق، محل کلام، عادت الناس، اور حال متکلم کی طرف نظر کئے بغیر وہ لفظ اپنے مادہ کے اعتبار سے اس بات پر دلالت کرے کہ یہاں معنی حقیقی مراد نہیں ہے تو اسوقت حقیقت کو چھوڑ دیا جائے گا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ اپنی وضع اور حقیقت کے اعتبار سے تو عمومی طور پر تمام افراد کو شامل ہو لیکن وہ لفظ ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے بعض افراد کے ساتھ مختص ہو پس اگر وہ لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے معنی زائد پر دلالت کرے تو وہ فرد اس لفظ سے خارج ہوجائیگا جس فرد میں یہ معنی نقصان کے ساتھ پائے جاتے ہیں اگر چہ وہ معنی ناقص بھی اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں اور اگر وہ لفظ اپنے ماخذ اشتقاق کے اعتبار سے معنی ناقص پر دلالت کرتا ہو تو اس لفظ سے وہ افراد خارج ہوجائیں گے جن افراد میں وہ معنی زیادتی کے ساتھ پائے جاتے ہیں اگر چہ وہ معنی زائد بھی اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں جیسے کسی نے قسم کھائی: **واللہ لا اکل لحما** اللہ کی قسم میں گوشت نہیں کھاؤں گا اس میں لفظ لحم کا معنی حقیقی گوشت ہے اور یہ معنی حقیقی عمومی طور پر گوشت کے تمام افراد کو شامل ہے گوشت خواہ مچھلی کا ہو یا مچھلی کے

علاوہ بکری اور دوسرے جانوروں کا ہو، قرآن میں مچھلی کے گوشت پر بھی لحم کا اطلاق کیا گیا ہے ارشاد باری ہے: لتا کلوا الحما طریا اور مچھلی کے علاوہ دوسرے جانور، مثلا بیل بکری وغیرہ کا گوشت، لحم کا معنی مجازی ہے، اور لفظ لحم اپنے مادہ حروف یعنی ل، ح، م کے اعتبار سے شدت اور قوت کے معنی پر دلالت کرتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے: التحم الحروب لڑائی سخت ہوگئی، اور شدت اور قوت مچھلی کے علاوہ دوسرے جانور بیل، بکری وغیرہ کے گوشت میں پائی جاتی ہے کیونکہ ان جانوروں میں خون ہوتا ہے، اور شدت وقوت مچھلی کے گوشت میں نہیں پائی جاتی ہے کیونکہ مچھلی میں خون نہیں ہوتا ہے اور جب مچھلی کے گوشت میں شدت وقوت نہیں ہے تو معنی میں نقصان کی وجہ سے مچھلی کے گوشت کو لحم کا مادہ، ل، ح، م، شامل نہیں ہوگا اور وہ لفظ لحم سے خارج ہو جائے گا اور دیگر جانور بیل بکری کے گوشت کے ساتھ مختص ہوگا کیونکہ اس کے گوشت میں شدت وقوت ہوتی ہے۔ دیکھئے! مذکورہ قسم میں لفظ لحم اپنے مادہ حروف کے اعتبار سے معنی مجازی (مچھلی کے علاوہ دوسرے جانور، مثلا بیل بکری وغیرہ کے گوشت) مراد ہونے پر دلالت کر رہا ہے، اس لئے لفظ لحم کا معنی حقیقی چھوڑ دیا جائے گا اور لحم کے معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے گا چنانچہ اگر حالف شخص مچھلی کے گوشت کو کھالیتا ہے تو حانث نہیں ہوگا۔ امام مالک اور امام شافعی کے یہاں مچھلی کے گوشت کھانے کی صورت میں بھی حانث ہو جائے گا ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن نے مچھلی کے گوشت کو لحم کہا ہے اور اس حالف نے لحم نہ کھانے کی قسم کھائی ہے اور لحم سمک کھانے کی صورت میں لحم کا کھانا پایا گیا اس لئے حانث ہو جائے گا۔

اسی طرح کسی نے قسم کھائی: واللہ لا أکل فاکھۃ اللہ کی قسم فاکھہ نہیں کھاؤں گا اس میں فاکھہ کا معنی حقیقی، میوہ ہے جو عمومی طور پر میوہ کے تمام افراد کو شامل ہے خواہ وہ میوہ انگور ہو یا کھجور یا انار وغیرہ خواہ اس سے لذت وفرحت مقصود ہو اور بدن کا قوام وغذا مقصود نہ ہو یا لذت وفرحت کے ساتھ بدن کا قوام وغذا بھی مقصود ہو۔ اور فاکھہ کا معنی مجازی، وہ میوہ جس سے صرف فرحت ولذت مقصود ہو، بدن کا قوام وغذا مقصود نہ ہو۔ یہاں لفظ فاکھہ کا مادہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا معنی حقیقی مراد نہیں ہے اور معنی حقیقی مراد نہ ہونے پر اس طرح دلالت کر رہا ہے کہ فاکہہ مادہ کے اعتبار سے اس چیز کا نام ہے جس سے فرحت ولذت مقصود ہو، بدن کا قوام وغذا مقصود نہ ہو اور اس مفہوم کے اعتبار سے فاکھہ میں نقصان کا معنی ملحوظ ہوگا کیونکہ اس میں صرف فرحت اور لذت مقصود ہے بدن کا قوام وغذا مقصود نہیں ہے اور یہ اس کا معنی مجازی ہے پس معنی حقیقی کو چھوڑ دیا جائے گا چنانچہ اگر وہ حالف انگور، کھجور اور وہ چیز جس سے غذا بھی مقصود ہو۔ کھالے تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ ان چیزوں میں فاکہہ کے معنی مطلوب پر زیادتی ہے کہ ان چیزوں میں فرحت ولذت کے ساتھ غذا اور قوام بھی مقصود ہے الغرض اول یعنی لحم سمک میں نقصان معنی اور ثانی یعنی عنب وغیرہ میں زیاتی معنی ہے اس لئے ان کے کھانے سے حالف حانث نہیں ہوگا یہ مسئلہ حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک انگور، کھجور وغیرہ کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ چیزیں عمدہ فواکہ میں سے ہیں اور غیر عمدہ فواکہ کھانے سے حانث ہو جاتا ہے تو عمدہ فواکہ کھانے سے بدرجہ اولی حانث ہو جائے گا۔

وَاَمَّا الصَّرِيْحُ فَمِثْلُ قَوْلِهٖ بِعْتُ وَاشْتَرَيْتُ وَوَهَبْتُ وَحُكْمُهٗ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهٗ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتّٰى اسْتَغْنٰى عَنِ الْعَزِيْمَةِ لِاَنَّهٗ ظَاهِرُ الْمُرَادِ وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ اَنَّهٗ لَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ اِلَّا بِالنِّيَّةِ لِاَنَّهٗ مُسْتَتِرُ الْمُرَادِ وَذَالِكَ مِثْلُ الْمَجَازِ قَبْلَ اَنْ يَّصِيْرَ مُتَعَارَفًا وَسُمِّيَ الْبَائِنُ وَالْحَرَامُ وَنَحْوُهُمَا كِنَايَاتِ الطَّلَاقِ مَجَازًا لِاَنَّهَا مَعْلُوْمَةُ الْمَعَانِيْ لٰكِنَّ الْاِبْهَامَ فِيْمَا يَتَّصِلُ بِهٖ وَتَعْمَلُ فِيْهِ فَلِذَالِكَ شَابَهَتِ الْكِنَايَاتِ فَسُمِّيَتْ بِذَالِكَ مَجَازًا وَلِهٰذَا الْاِبْهَامِ اُحْتِيْجَ اِلَى النِّيَّةِ فَاِذَا زَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ وَجَبَ الْعَمَلُ بِمُوْجَبَاتِهَا مِنْ غَيْرِ اَنْ تُجْعَلَ عِبَارَةً عَنِ الصَّرِيْحِ وَلِذَالِكَ جَعَلْنَاهَا بَوَائِنَ.

ترجمہ: اور بہرحال صریح تو جیسے اس کا قول میں نے بیچا، میں نے خریدا، اور میں نے ہبہ کیا، اور اس (صریح) کا حکم، حکم کا عین کلام کے ساتھ متعلق ہونا ہے اور اس (کلام) کا اپنے معنی کے قائم مقام ہونا ہے یہاں تک کہ نیت سے مستغنی ہوگا اس لئے کہ وہ (صریح) ظاہر المراد ہے اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس (کنایہ) پر عمل واجب نہیں ہوگا مگر نیت کے ذریعہ اس لئے کہ وہ (کنایہ) مستتر المراد ہے اور وہ (کنایہ) مجاز کے مثل ہے متعارف ہونے سے پہلے تک اور لفظ بائن، حرام اور ان دونوں جیسے (دوسرے الفاظ) کا نام مجازا، کنایات طلاق رکھ دیا گیا ہے اس لئے کہ یہ (الفاظ) معلوم المعانی (ان کے معانی معلوم) ہیں لیکن ابہام اس (محل) میں ہے جس سے وہ (کلام) متصل ہوتا ہے اور جس میں عمل کرتا ہے پس اسی (ابہام) کی وجہ سے (یہ الفاظ) کنایات کے مشابہ ہو گئے اور مجازا ان (الفاظ) کا نام کنایات رکھ دیا گیا ہے اور اسی (ابہام) کی وجہ سے (یہ الفاظ) نیت کے محتاج ہیں پھر جب نیت کی وجہ سے ابہام زائل ہو جائے گا تو ان الفاظ کے موجبات پر عمل واجب ہوگا بغیر اس کے کہ ان الفاظ کو صریح سے عبارت قرار دیا جائے اسی وجہ سے ہم نے ان الفاظ کو بائن قرار دیا ہے۔

تشریح: صریح کے لغوی معنی ظہور کے ہیں اور اصطلاح میں صریح، اس لفظ کو کہا جاتا ہے جس کا معنی اور مراد بالکل ظاہر ہو اس میں کسی طرح کا احتمال نہ رہے بلکہ اس لفظ کو بولتے ہی فورا اس کی مراد سمجھ میں آجائے کسی قرینہ کی ضرورت نہ پڑے۔ مصنف نے صریح کی تعریف کو واضح ہونے کی وجہ سے ذکر نہیں کی ہے، صرف اس کی امثلہ بیان کیا ہے لیکن ایسا بھی نہیں کیا ہے کہ اس کی تعریف کو بالکل بھلا دیا ہے بلکہ مصنف نے دوران بیان لانه ظاهر المراد کہہ کر اس کی تعریف کی طرف اشارہ بھی کر دیا ہے کہ صریح کی مراد بالکل ظاہر ہوتی ہے۔ صریح کی مثال جیسے :بعتُ میں نے بیچا، اشتریتُ میں نے خریدا، وھبتُ میں نے ہبہ کیا۔ دیکھئے! ان مثالوں کے معانی اور مرادیں بالکل ظاہر ہیں اس میں کسی کا احتمال نہیں ہے، بولتے ہی ان کی مراد سمجھ میں آجاتی ہے، کسی قرینہ کی ضرورت نہیں ہے۔

وحکمه تعلق الحکم بعین الکلام: مصنف فرماتے ہیں کہ صریح کا حکم یہ ہے کہ حکم، عین کلام سے یعنی نفسِ کلام صریح سے متعلق ہوگا اور وہ کلام اپنے معنی اور مفہوم کے قائم مقام ہوگا یعنی کلام صریح نہایت واضح اور ظاہر المراد ہونے کی وجہ سے اپنے اس معنی کے قائم مقام ہے جو اس کلام سے ذہن میں حاصل ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ کلام نیت سے مستغنی ہوگا یعنی کلام صریح چونکہ اپنے معنی کے قائم مقام ہے اس لئے، اس کلام سے معنی مرادی کی نیت کی ضرورت نہیں ہے، بغیر نیت وارادے کے اس پر حکم ثابت ہو جاتا ہے چنانچہ اگر زبان سے الحمد للہ کہنے کے بجائے بلا اختیار انت طالق نکل جائے تو طلاق کا حکم عین کلام (انت طالق) پر لگا دیا جائے گا کیونکہ انت طالق کلام صریح اور ظاہر المراد ہے اس میں دوسرا احتمال نہیں ہے الغرض کلام صریح، نیت سے مستغنی ہوتا ہے کیونکہ نیت کی ضرورت معنی مرادی کو دوسرے احتمالات سے ممتاز کرنے کے لئے پیش آتی ہے اور کلام صریح میں دوسرا احتمال نہیں ہوتا ہے پس نیت کی ضرورت بھی پیش نہیں آئے گی۔

وحکم الکنایة: مصنف نے کنایہ کی تعریف واضح ہونے کی وجہ سے چھوڑ دی ہے مگر مکمل نہیں چھوڑی ہے بلکہ دوران گفتگو لانہ مستتر المراد کہہ کر اس کی تعریف کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ کنایہ کی مراد مستتر اور پوشیدہ ہوتی ہے۔ بہر حال کنایہ ایسے لفظ کو کہتے ہیں جس کی مراد پوشیدہ ہو بغیر قرینہ کے سمجھ میں نہ آئے، کنایہ خواہ حقیقت ہو یا مجاز۔ کنایہ کا حکم یہ ہے کہ جب متکلم لفظ کنایہ کی مراد کو قرینہ یعنی نیت کے ذریعہ ظاہر کر دے کہ میری مراد یہ ہے، تو اس مراد پر عمل کرنا واجب ہوگا اور نیت کے ذریعہ اس کی مراد کو واضح کرنے کی ضرورت اس لئے پیش آتی ہے کہ اس لفظ کنایہ کی مراد پوشیدہ ہے، نیت کے ذریعہ معلوم ہو جائے گی یا اگر نیت نہ ہو تو نیت کے قائم مقام کوئی ایسی چیز ہو جو مراد متکلم پر دلالت کرتی ہو جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا: انت بائن تو محض اس کلام کو بولنے سے طلاق نہیں پڑے گی بلکہ شوہر، طلاق کی نیت کرے یا نیت کے قائم مقام مثلاً دلالت غضب یا مذاکرہ طلاق موجود ہو تو طلاق پڑے گی ورنہ طلاق نہیں پڑے گی۔

وذالک مثل المجاز: مصنف فرماتے ہیں کہ کنایہ، مجاز کی طرح ہے جب تک وہ مجاز لوگوں کے درمیان متعارف نہ ہو لیکن جب مجاز لوگوں کے درمیان متعارف ہو جائے تو پھر کنایہ ایسے مجاز کی طرح نہیں رہے گا یعنی کنایہ مجاز متعارف کی طرح نہیں ہے بلکہ مجاز غیر متعارف کی طرح ہے۔ کنایہ مجاز غیر متعارف کی طرح اس لئے ہے کہ متکلم جب اپنے کلام سے معنی مجازی کا ارادہ کرتا ہے تو گویا وہ سامع سے اپنی مراد کو پوشیدہ رکھنا چاہتا ہے اور متکلم کی مراد میں سامع متردد ہو جاتا ہے اور یہی حال کنایہ کا ہے کہ اس کی بھی مراد سامع سے پوشیدہ ہوتی ہے۔

وسمی البائن والحرام الخ: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ بائن، بینونت، سے بنا ہے بمعنی جدا ہونا اور حرام، حرمت سے بنا ہے بمعنی منع کرنا ان الفاظ کے مذکورہ معانی معلوم اور ظاہر ہیں پھر ان الفاظ کو کنایات طلاق کیوں قرار دیا گیا ہے جبکہ کنایات طلاق کے معانی معلوم نہیں ہوتے ہیں؟ جواب: بائن، حرام اور ان جیسے دوسرے الفاظ مثلاً: بتة، بتلة وغیرہ کو مجازاً کنایات طلاق کہہ دیا ہے یہ الفاظ حقیقت میں کنایات طلاق نہیں ہیں۔

لانہا معلومۃ المعانی الخ: سے ان الفاظ کے حقیقت میں کنایات طلاق نہ ہونے کی وجہ بتلا رہے ہیں اس وجہ کا حاصل یہ ہے کہ ان الفاظ کے معانی معلوم ہیں جبکہ کنایات کے معانی معلوم نہیں ہوتے ہیں اس لئے یہ الفاظ حقیقت میں کنایات طلاق نہیں ہوں گے۔ رہی یہ بات کہ یہ الفاظ مجازاً کنایات طلاق کیسے ہیں تو اس کا جواب لکن الابہام سے دے رہے ہیں کہ ان الفاظ کے معانی اگر چہ معلوم ہیں لیکن یہ کلام جس محل سے متصل ہے یعنی جس محل پر واقع ہیں اس محل میں ابہام ہے مثلاً جب انت بائن کہا تو ایک احتمال یہ ہے کہ تو میرے نکاح سے جدا ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ حسن میں جدا ہے تیسرا احتمال یہ ہے کہ مال میں جدا ہے وغیرہ پس محل (عورت) میں ان مذکورہ ابہام کی وجہ سے یہ الفاظ، کنایات طلاق کے مشابہ ہو گئے اور مجازاً ان الفاظ کا نام کنایات رکھ دیا یعنی اسی مشابہت کی وجہ سے ان الفاظ کو کنایات طلاق قرار دیدیا گیا ہے۔

ولهذا الابہام الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے یہ الفاظ نیت کے محتاج ہوتے ہیں یعنی چونکہ محل میں ابہام ہے اسی وجہ سے ان الفاظ کے استعمال کے وقت متکلم کی نیت کی ضرورت پڑتی ہے کہ وہ کس اعتبار سے جدا ہے پس جب متکلم اپنی نیت بتلادے کہ میری نیت، زوجیت سے جدا کرنا ہے اور اس بتلانے کی وجہ سے ابہام دور ہو گیا تو ان الفاظ کے مقتضیات وموجبات پر عمل کرنا واجب ہو جائے گا پس مذکورہ نیت کے بعد اس عورت کو طلاق بائن پڑ جائے گی کیونکہ بائن کا موجب، مذکورہ نیت کے وقت، طلاق بائن ہی ہے۔

من غیر ان یجعل عبارۃ الخ: بغیر اس کے کہ ان الفاظ کو صریح سے کنایہ قرار دیا جائے یعنی ان الفاظ بوائن سے طلاق صریح یعنی انت طالق مراد نہیں لیا جائے گا۔

ولذالک الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ ان الفاظ سے طلاق صریح مراد نہیں لیا جائیگا، ہم نے ان الفاظ کو بوائن قرار دیا ہے یعنی ان الفاظ سے نیت طلاق کے وقت طلاق بائن پڑے گی اگر طلاق صریح مراد لی جاتی تو ان الفاظ سے طلاق رجعی پڑتی۔

> اِلَّا فِیْ قَوْلِ الرَّجُلِ اِعْتَدِّیْ لِاَنَّ حَقِیْقَتَه لِلْحِسَابِ وَلَا اَثَرَ لِذَالِكَ فِی النِّكَاحِ وَالْاِعْتِدَادُ یَحْتَمِلُ اَنْ یُّرَادَ بِه مَا یُعَدُّ مِنْ غَیْرِ الْاَقْرَاءِ فَاِذَا نَوَی الْاَقْرَاءَ وَزَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّیَّةِ وَجَبَ بِه الطَّلَاقُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ اِقْتِضَاءً وَقَبْلَ الدُّخُوْلِ جُعِلَ مُسْتَعَارًا مَحْضًا عَنِ الطَّلَاقِ لِاَنَّه سَبَبُه فَاسْتُعِیْرَ الْحُكْمُ لِسَبَبِه وَكَذَالِكَ قَوْلُه اِسْتَبْرِئِیْ رِحْمَكِ وَقَدْ جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ اَنَّ النَّبِیَّ عَلَیْهِ السَّلَامُ قَالَ لِسَوْدَةَ رَضِیَ اللهُ عَنْهَا اِعْتَدِّیْ ثُمَّ رَاجَعَهَا وَكَذَالِكَ اَنْتِ وَاحِدَةٌ یَحْتَمِلُ نَعْتًا لِلطَّلْقَةِ وَیَحْتَمِلُ صِفَةً لِلْمَرْاَةِ فَاِذَا زَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّیَّةِ كَانَ دَلَالَةً عَلَی الصَّرِیْحِ لَا عَامِلاً بِمُوْجَبِه.

ترجمہ: مگر آدمی کے قول اعتدی میں اس لئے کہ اس (قول) کی حقیقت حساب کے لئے ہے اور اس (حساب)

کا نکاح (ختم کرنے) میں کوئی اثر نہیں ہے اور اعتداد اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ اس سے ارادہ کیا جائے حیض کے علاوہ شمار کرنے کا پس جب اس نے نیت کی حیض کی اور ابہام نیت سے زائل ہو گیا تو اس کی وجہ سے اقتضاءً بعد الدخول طلاق واجب ہوگی اور قبل الدخول طلاق سے مستعار محض قرار دیا جائے گا اس لئے کہ وہ اس کا سبب ہے پس حکم کا اس کے سبب کے لئے استعارہ کرلیا گیا اور ایسے ہی اس کا قول استبرئی رحمک اور اس پر سنت وارد ہوئی ہے کہ نبی علیہ السلام نے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا اعتدی پھر آپ علیہ السلام نے ان سے رجوع فرمالیا اور ایسے ہی انت واحدۃ، طلقۃ کی صفت بننے کا احتمال رکھتا ہے اور مرأۃ کی (بھی) صفت بننے کا احتمال رکھتا ہے پس جب نیت کے ذریعہ ابہام زائل ہو گیا تو یہ طلاق صریح پر دلیل ہوگا اپنے موجب پر عامل نہیں ہوگا۔

تشریح: کنایات طلاق کے تمام الفاظ سے طلاق بائن پڑتی ہے مگر تین الفاظ، کنایات طلاق میں سے ایسے ہیں جن سے طلاق بائن نہیں بلکہ طلاق رجعی پڑتی ہے ان میں سے ایک، آدمی کا قول اعتدی ہے کہ اس سے طلاق رجعی پڑتی ہے اسی کو مصنف نے الافی قول الرجل اعتدی سے بیان کیا ہے۔ اعتدی سے طلاقِ رجعی پڑنے کی وجہ یہ ہے کہ اعتدی اعتداد سے بنا ہے جس کا معنی حقیقی، گننا اور شمار کرنا ہے اور حساب یعنی گننے کو نکاح میں یعنی نکاح کو ختم کرنے میں کوئی اثر اور دخل نہیں ہے یعنی اعتداد سے نکاح کا ختم ہونا لازم نہیں آتا لہٰذا اعتدی طلاق واقع کرنے میں مؤثر نہیں ہوگا البتہ اعتدی میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس کے ذریعہ قروء یعنی حیض کے علاوہ مثلاً نعمت باری، شوہر کے احسانات وغیرہ شمار کرنا مراد ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ عدت پوری کرنے کے لئے تین حیض شمار کرنا مراد ہو اور ان دونوں احتمالات میں سے کسی پر قرینہ نہ ہو تو اعتدی کی مراد ظاہر کرنے کے لئے نیت متکلم کی ضرورت پڑے گی اگر وہ عدت سے فارغ ہونے کے لئے تین حیض شمار کرنا، مراد لیتا ہے اور اس سے ابہام دور ہو جاتا ہے تو اعتدی سے پہلے یا بعد میں طلاق مقدر مانا جائے گا، مثلاً: اعتدی لانی طلقتک یا کونی طالقا ثم اعتدی عبارت ہوگی کیونکہ بغیر طلاق کے، عدت سے فارغ ہونے کے لئے، حیض شمار کرنا یعنی اعتدی کہنا بیکار ہے کیونکہ عدت، طلاق کے بعد ہوتی ہے پس اعتدی کے قول کو درست کرنے کے لئے اعتدی سے پہلے یا بعد میں اقتضاءً لفظ طلاق مقدر ماننا پڑے گا اور لفظ طلاق سے طلاق رجعی پڑتی ہے لہٰذا اعتدی کہنے سے طلاق رجعی پڑے گی طلاق بائن نہیں پڑے گی بشرطیکہ وہ عورت مدخول بہا ہو کیونکہ عدت مدخول بہا کی ہی ہوتی ہے اور اگر وہ عورت غیر مدخول بہا ہے تو اس کے لئے عدت نہیں ہے، جب غیر مدخول بہا کے لئے عدت نہیں ہے تو اعتدی سے پہلے یا بعد میں طلاق مقدر نہیں ہوگی کیونکہ طلاق مقدر ماننا تھا اعتدی کو صحیح کرنے کے لئے اور یہاں عدت ہے نہیں لہٰذا اعتدی کو صحیح کرنے کے لئے طلاق مقدر ماننے کی ضرورت نہیں ہے ہاں غیر مدخول بہا سے اعتدی کہنے کی صورت میں اعتدی، کونی طالقا سے مستعار ہوگا یعنی اعتدی سے مجازاً کونی طالقا یا طلقی نفسک مراد ہوگا، رہی یہ بات کہ اعتدی طلاق سے مستعار کیو

ں ہوگا تو مصنف نے اس کا جواب لانه سببه سے دیا ہے کہ طلاق، عدت کا سبب ہے اور عدت مسبب ہے اور یہاں مسبب یعنی عدت مراد لینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ غیر مدخول بہا سے اعتدی کہا گیا ہے لہٰذا اعتدی مسبب بول کر سبب یعنی کونی طالقا مراد لیا جائے گا اسی کو مصنف نے کہا، حکم یعنی مسبب یعنی اعتدی کو اس کے سبب یعنی طلاق کے لئے مستعار لیا گیا ہے یعنی اعتدی حکم اور مسبب بول کر اس کا سبب، طلاق مراد لیا گیا ہے اور غیر مدخول بہا کو طلاق دینے سے بائنہ ہو جاتی ہے پس اعتدی کہنے سے غیر مدخول بہا، بائنہ ہو جائے گی۔

وکذالک قوله استبرئی رحمک: ایسے ہی اس کا قول استبرئی رحمک یعنی استبرئی رحمک بھی ان تین کنایات طلاق میں سے دوسرا ہے جن سے طلاق بائن نہیں پڑتی ہے بلکہ طلاق رجعی پڑتی ہے استبرئی رحمک سے طلاق رجعی اس لئے پڑتی ہے کہ یہ اطلبی براءۃ رحمک کے معنی میں ہے اور اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ تو حیض کے ذریعہ اپنے رحم کو پاک کر، تاکہ میں جماع کروں اور بچہ پیدا ہو، دوسرا احتمال یہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے لئے اپنے رحم کو پاک کر، ان احتمالات کی وجہ سے اس عبارت میں ابہام پیدا ہو گیا اس ابہام کو دور کرنے کے لئے نیت متکلم کی ضرورت پڑے گی چنانچہ اگر متکلم دوسرے احتمال کی نیت کرتا ہے تو مذکورہ ابہام دور ہو جائے گا اور اس عورت کے مدخول بہا ہونے کی صورت میں استبرئی رحمک کی تقدیری عبارت یہ ہوگی: استبرئی رحمک لاجل نکاح زوج آخر لانی طلقتک۔ الغرض استبرئی رحمک کی صورت میں بھی طلاق مقدر ہوگی کیونکہ دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے لئے براءت رحم کا حکم کرنا اسی وقت درست ہوگا جبکہ شوہر طلاق دے چکا ہو۔ الغرض لفظ طلاق مقدر ہوگا اور لفظ طلاق سے طلاق رجعی پڑتی ہے پس استبرئی رحمک سے نیت طلاق کے وقت طلاق رجعی پڑے گی نہ کہ طلاق بائن اور اگر عورت غیر مدخول بہا ہے تو استبرئی رحمک سے مجازاً کونی طالقا مراد ہوگا اور غیر مدخول بہا کو کونی طالقا کہنے سے بائنہ ہو جاتی ہے پس استبرئی رحمک کہنے سے غیر مدخول بہا، بائنہ ہو جائے گی۔

وقد جاءت به السنة: یہاں سے لفظ اعتدی سے طلاق رجعی پڑنے پر سنت سے استدلال کیا ہے کہ جب حضرت سودہ رضی اللہ عنہا اپنے اقرباء کے، جنگ بدر میں قتل ہونے پر کفار مکہ کے اشعار کے ساتھ جب مرثیہ گو ہوئیں تو حضور ﷺ نے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا: اعتدی اور پھر رجوع فرمالیا، پتہ چلا کہ اعتدی سے طلاق رجعی پڑتی ہے کیونکہ رجوع طلاق رجعی سے ہی ہوتا ہے۔

وکذالک انت واحدة: ایسے ہی انت واحدة یعنی جس طرح اعتدی اور استبرئی رحمک سے باوجود کنایات طلاق ہونے کے۔ طلاق رجعی پڑتی ہے ایسے ہی تیسرے لفظ انت واحدة سے بھی باوجود اس کے کنایات طلاق سے ہونے کے طلاق رجعی پڑتی ہے اور انت واحدة سے طلاق رجعی اس لئے پڑتی ہے کہ اس میں بھی دو احتمال ہیں ایک یہ کہ واحدة صفت ہو، طلقة موصوف محذوف کی جو طلاق کے معنی میں ہے اور عبارت ہو انت طلقة واحدة اور مراد انت طالق طلقة

واحدۃ ہوگا اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ واحدۃ، مرأۃ کی صفت ہو اور عبارت ہو: انت مرأۃ واحدۃ، تو منفرد عورت ہے یعنی مال وجمال میں اکیلی اور یکتا ہے اور ان دونوں احتمالوں میں سے کسی کے مراد ہونے پر قرینہ نہیں ہے جس کی وجہ سے انت واحدۃ، مبہم ہو گیا اس عدم قرینہ کے وقت اگر متکلم احتمال اول کی نیت کرتا ہے تو اس نیت سے مذکورہ ابہام دور ہو جائے گا اور اس نیت کے وقت انت واحدۃ، طلاقِ صریح پر دلیل ہوگا کیونکہ اس نیت کے ساتھ واحدۃ صفت کا ذکر، موصوف طلقۃ بمعنی طلاق (جو طلاق صریح ہے) کے وجود پر دلیل ہے اور چونکہ طلاق صریح سے طلاق رجعی پڑتی ہے لہٰذا انت واحدۃ سے بھی جو طلاق صریح پر دلیل ہے، طلاق رجعی پڑے گی۔

لا عاملا بموجبہ: اپنے موجب کے ساتھ عامل نہیں ہوتا ہے یعنی انت واحدۃ اپنے موجب کے اعتبار سے نکاح ختم کرنے میں عامل اور مؤثر نہیں ہے کیونکہ واحدۃ کا موجب توحد ہے اور توحد کو نکاح ختم کرنے میں کوئی اثر اور دخل نہیں ہے بلکہ انت واحدۃ سے نکاح ختم اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ اس میں ایک احتمال یہ ہے کہ یہ **واحدۃ، طلقۃ** کی صفت ہے اور **واحدۃ** کا تکلم، طلقۃ بمعنی طلاق پر دال ہے اور متکلم نے اسی احتمال کی نیت بھی کی ہے الغرض اس میں احتمال اول کی وجہ سے نکاح ختم ہوا ہے نہ کہ انت واحدۃ کے موجب کی وجہ سے۔

ثُمَّ الْاَصْلُ فِي الْكَلَامِ هُوَ الصَّرِيْحُ فَاَمَّا الْكِنَايَةُ فَفِيْهَا ضَرْبُ قُصُوْرٍ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ يَقْصُرُ عَنِ الْبَيَانِ بِدُوْنِ النِّيَّةِ وَظَهَرَ هٰذَا التَّفَاوُتُ فِيْمَا يُدْرَأُ بِالشُّبُهَاتِ حَتّٰى اَنَّ الْمُقِرَّ عَلٰى نَفْسِهٖ بِبَعْضِ الْاَسْبَابِ الْمُوْجِبَةِ لِلْعُقُوْبَةِ مَالَمْ يَذْكُرِ اللَّفْظَ الصَّرِيْحَ لَا يَسْتَوْجِبُ الْعُقُوْبَةَ.

ترجمہ: پھر اصل، کلام میں صریح ہی ہے بہرحال کنایہ تو اس میں ایک قسم کا قصور ہے اس حیثیت سے کہ وہ بغیر نیت کے بیان سے قاصر ہوتا ہے اور یہ تفاوت ظاہر ہوگا ان چیزوں میں جو شبہات سے ختم ہو جاتی ہیں یہاں تک کہ اپنی ذات پر بعض ایسے اسباب کا اقرار کرنے والا جو عقوبت کو واجب کرنے والے ہیں، جب تک صریح لفظ، نہ ذکر کرے عقوبت کا مستحق نہیں ہوگا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کلام میں اصل، کلام صریح ہے نہ کہ کنایہ، کیونکہ کلام کا مقصود افہام یعنی مخاطب کو سمجھانا ہے اور یہ مقصود کلام صریح سے مکمل حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ کلام صریح کا مقصود واضح اور ظاہر ہوتا ہے جس سے مخاطب کو بات پورے طور پر سمجھ میں آجاتی ہے۔ رہا کنایہ کا مسئلہ تو اس میں ایک قسم کا قصور اور نقصان ہے، رہی یہ بات کہ کنایہ میں قصور اور نقصان کیسے ہے تو اس کا جواب من حیث انہ الخ سے دے رہے ہیں کہ کلام کنائی، بغیر نیت کے بیان سے قاصر ہوتا ہے یعنی جب تک متکلم اپنی نیت نہ بتلادے کلام کنائی کی مراد واضح نہیں ہوتی ہے جب متکلم اپنی نیت بتلا دیتا ہے تو اس کی مراد واضح

ہوجاتی ہے، جب کلام کنائی بغیر نیت کے مراد بیان کرنے سے قاصر ہے تو اس سے افہام حاصل نہیں ہوگا جو افہام، مقصود کلام ہے لہٰذا کلام کنائی، کلام میں غیر اصل ہوا۔

وظہر ھذا التفاوت الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ صریح اور کنایہ کے درمیان تفاوت اور فرق ان حدود و کفارات میں ظاہر ہوگا جو حدود و کفارات شبہ کی وجہ سے ختم ہو جاتے ہیں، فرق اس طرح ظاہر ہوگا کہ حدود و کفارات، کلام صریح سے ثابت ہو جاتے ہیں کیونکہ کلام صریح کی مراد میں شبہ نہیں ہوتا ہے اور حدود و کفارات بھی بغیر شبہ کے ثابت ہوتے ہیں اور کلام کنائی سے حدود و کفارات ثابت نہیں ہوتے ہیں کیونکہ اس کی مراد واضح نہیں ہوتی ہے بلکہ اس میں شبہ ہوتا ہے اور حدود و کفارات شبہ سے ثابت نہیں ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی اپنے اوپر ایسے اسباب کا اقرار کرتا ہے جو عقوبت اور سزا کو واجب کرتے ہیں، تو جب تک صریح لفظ سے اقرار نہیں کرے گا عقوبت اور سزا کا مستحق نہیں ہوگا مثلاً کسی نے زنا کا اقرار کرتے ہوئے کہا: انی جامعت فلانۃ جماعا حراما میں نے فلاں عورت سے حرام طریقہ پر جماع کیا تو اس پر عقوبت یعنی حد زنا جاری نہیں ہوگی کیونکہ مذکورہ کلام زنا پر صریح نہیں ہے ہاں اگر زنیت بفلانۃ کے الفاظ کہہ کر اقرار کیا تو اس مقر پر عقوبت یعنی حد زنا جاری ہوگی کیونکہ یہ کلام زنا کے معنی میں صریح ہے۔

وَالْقِسْمُ الرَّابِعُ مَعْرِفَةُ وُجُوْهِ الْوُقُوْفِ عَلٰى اَحْكَامِ النَّظْمِ وَهِيَ اَرْبَعَةٌ اَلْاِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَبِاِشَارَتِهٖ وَبِدَلَالَتِهٖ وَبِاقْتِضَائِهٖ اَمَّا الْاَوَّلُ فَمَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهٗ وَاُرِيْدَ بِهٖ قَصْدًا۔

ترجمہ: اور قسم (تقسیم) رابع، احکام نظم پر واقف ہونے کے طریقوں کی معرفت کے بارے میں اور وہ (طریقے) چار ہیں۔ استدلال بعبارۃ النص، (استدلال) باشارۃ النص (استدلال) بدلالت النص (استدلال) باقتضاء النص۔ بہرحال اول تو وہ (حکم) ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہو اور قصداً اس (کلام) سے اس کا ارادہ کیا گیا ہو۔

تشریح: یہاں بھی القسم الرابع سے مراد تقسیم رابع ہے جیسا کہ اس سے قبل قسم سے مراد تقسیم لیا گیا تھا۔ الغرض نظم اور لفظ کے احکام یعنی نظم کی مراد پر واقف ہونے کے جو طریقے ہیں چوتھی تقسیم ان ہی طریقوں کی معرفت کے بارے میں ہے، رہ گئی یہ بات کہ نظم کی مراد پر واقف ہونے کے کتنے طریقے ہیں تو مصنف فرماتے ہیں کہ وہ طریقے چار ہیں: استدلال بعبارۃ النص، استدلال باشارۃ النص، استدلال بدلالۃ النص اور استدلال باقتضاء النص۔ ان چاروں میں حصر کی دلیل یہ ہے، دلیل پیش کرنے والا نظم سے دلیل پیش کرے گا یا معنی سے اگر نظم سے دلیل پیش کرے گا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس نظم کو معنی کے لئے قصداً لایا گیا ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو وہ استدلال بعبارۃ النص ہوگا اور اگر ثانی ہے تو وہ استدلال باشارۃ النص ہوگا اور اگر معنی سے دلیل پیش کرے گا تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ معنی بغیر فکر و اجتہاد کے اس نظم سے مفہوم ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو وہ استدلال بدلالت النص ہوگا اور اگر ثانی ہے تو وہ استدلال باقتضاء النص ہوگا۔

اما الاول الخ: اول سے مراد عبارت النص سے ثابت ہونے والی مراد اور حکم ہے، عبارت النص مراد نہیں ہے اور ارید بہ قصدا۔ ماسیق الکلام لہ کی توضیح ہے۔ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ وہ حکم اور مراد جو عبارت النص سے ثابت ہے، وہ ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہو یعنی عبارت النص سے ثابت ہونے والا حکم وہ ہے جس کا کلام سے قصد اور ارادہ کیا گیا ہو۔ اس سے پہلے تقسیم اول کے تحت نص کا لفظ اور یہاں عبارۃ النص کا لفظ مذکور ہے ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ عبارت النص میں کلام جس معنی اور مراد کے لئے لا یا جاتا ہے وہ معنی اس کلام کا مقصود اصلی بھی ہوسکتا ہے اور غیر مقصود اصلی بھی اور نص میں کلام جس معنی اور مراد کے لئے لایا جاتا ہے وہ معنی اس کلام کا مقصود اصلی ہی ہوتا ہے جیسے: فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنی وثلث وربا ع اس آیت اور اس کلام کا مقصود اصلی جس کے لئے یہ کلام لایا گیا ہے، متعدد بیویوں سے شادی کے جواز کو بتلانا ہے اس لئے یہ آیت تعدد ازواج کے جواز کے سلسلہ میں نص اور عبارت النص دونوں ہوگی اور اگر کوئی اس آیت کو اباحت نکاح کے لئے دلیل بناتا ہے تو یہ عبارت النص سے استدلال ہوگا نص سے استدلال نہیں ہوگا کیونکہ اباحت نکاح اس آیت کا مقصود تو ہے، لیکن مقصود اصلی نہیں ہے۔

وَالْإِشَارَةُ مَا ثَبَتَ بِالنَّظْمِ مِثْلُ الْاَوَّلِ اِلَّا اَنَّهُ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهُ كَمَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ الْاٰيَةَ سِيْقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ اِيْجَابِ سَهْمٍ مِنَ الْغَنِيْمَةِ لَهُمْ وَفِيْهِ اِشَارَةٌ اِلٰى زَوَالِ اَمْلَاكِهِمْ اِلَى الْكُفَّارِ وَهُمَا سَوَاءٌ فِيْ اِيْجَابِ الْحُكْمِ اِلَّا اَنَّ الْاَوَّلَ اَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ.

ترجمہ: اور اشارۃ النص وہ ہے جو نظم سے ثابت ہو اول کی طرح مگر یہ کہ اس کے لئے کلام نہ لایا گیا ہو جیسا کہ اللہ تعالی کے قول: للفقراء المہاجرین الآیۃ میں کلام لایا گیا ہے ان (فقراء) کے لئے غنیمت میں سے حصہ کے وجوب کو بیان کرنے کے لئے اور اس میں اشارہ ہے ان (فقراء) کی ملکوں کے زائل ہونے کی طرف، کفار کی طرف اور وہ دونوں حکم کو واجب کرنے میں برابر ہیں مگر اول تعارض کے وقت زیادہ حقدار ہے۔

تشریح: الاشارۃ سے مراد وہ حکم اور مراد ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہو، اشارۃ النص مراد نہیں ہے اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ وہ حکم جو اشارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے وہ ہے جو نظم سے ثابت ہوتا ہے اول کے مثل، کہ جیسے اول یعنی عبارۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم۔ نظم سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح اشارۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم بھی نظم سے ثابت ہوتا ہے۔

الا انہ ما سیق الکلام لہ: یہاں سے مصنف نے اشارۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم اور عبارۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم کے درمیان فرق بیان کیا ہے کہ اگر چہ یہ دونوں حکم، نظم ہی سے ثابت ہوتے ہیں مگر ان دونوں میں فرق ہے، عبارۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم وہ ہے جس کے لئے وہ عبارت اور وہ کلام لایا جاتا ہے اور وہ حکم اس کلام سے مقصود ہوتا ہے مگر اشارۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم کے لئے وہ کلام نہ لایا جاتا ہے اور نہ وہ کلام سے مقصود ہوتا ہے جیسا کہ قول باری ہے: للفقراء المہاجرین الذین اخرجوا من دیارھم واموالھم اس کلام کو لایا گیا ہے یہ بتلانے کے لئے کہ فقراء مہاجرین

کے لئے مال غنیمت میں سے حصہ واجب اور ثابت ہے اور یہی اس کلام کا مقصود بھی ہے لہٰذا فقراء مہاجرین کے لئے غنیمت سے حصہ کا واجب ہونا عبارۃ النص سے ثابت ہوگا اور اس کلام میں ان مہاجرین کو فقراء کہا ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہو رہا ہے کہ ہجرت کرنے والے صحابہ جو دولت مکہ میں چھوڑ آئے تھے وہ دولت ان کی ملکیت سے زائل ہو کر کفار کی ملکیت میں چلی گئی ہے اور اس زوال ملک کے لئے یہ آیت نہ لائی گئی ہے اور نہ یہ زوال ملک، اس کلام کا مقصود ہے پس زوال ملک، اشارۃ النص سے ثابت ہوا۔ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مہاجرین کو مجازاً فقراء کہہ دیا گیا ہے کیونکہ یہ مہاجرین مکہ میں مال ہوتے ہوئے بھی مدینہ میں محتاج تھے مکہ میں موجود مال سے نفع نہیں اٹھا سکتے تھے اور جب مہاجرین حقیقت میں فقراء نہیں ہوئے بلکہ ان کو مجازاً فقراء کہہ دیا گیا ہے تو یہ آیت، اشارۃ النص سے، مہاجرین کے مال سے مہاجرین کی ملکیت کے ختم ہو کر کفار کی طرف منتقل ہونے پر دلالت نہیں کرے گی، لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کے جواب میں ہم کہیں گے کہ یہاں حقیقت پر یعنی حقیقت میں مہاجرین کو فقراء قرار دینے پر عمل ممکن ہے اس لئے مجاز کو مراد نہیں لیا جائے گا۔

وهماسواءفي ايجاب الحكم الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ وہ دونوں یعنی عبارت النص اور اشارۃ النص حکم کو واجب اور ثابت کرنے میں برابر ہیں کہ کیونکہ دونوں کا حکم، نظم سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ معنی سے، اسی طرح مراد پر دلالت کرنے میں دونوں قطعی ہیں نہ کہ ظنی، مگر اول تعارض کے وقت زیادہ حقدار ہے یعنی عبارۃ النص اور اشارۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم اگر متعارض ہو جائے تو عبارۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم کو ترجیح ہوگی کیونکہ عبارۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم اس کلام کا مقصود ہوتا ہے اور اس حکم کے لئے وہ کلام لایا جاتا ہے برخلاف اشارۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم کے کہ وہ نہ مقصود کلام ہوتا ہے اور نہ کلام اس کے لئے لایا جاتا ہے جیسے حضور ﷺ کا قول: **انهن ناقصات عقل و دين فقيل ما نقصان دينهن قال تقعد احدهن في قعر بيتها شطر عمرها لا تصوم و لا تصلى** کہ یہ عورتیں عقل اور دین میں ناقص ہیں آپ ﷺ سے پوچھا گیا کہ ان کے دین کا نقصان کیا ہے آپ علیہ السلام نے فرمایا ان میں سے ایک عورت آدھی زندگی گھر میں بیٹھتی ہے نہ روزہ رکھتی ہے اور نہ نماز پڑھتی ہے، یہ حدیث ان عورتوں کے ناقص فی الدین ہونے کو، بتلانے کے لئے لائی گئی ہے لہٰذا نقصان دین کے سلسلہ میں یہ حدیث عبارۃ النص ہوگی اور ان عورتوں کے آدھی عمر گھر بیٹھنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ حیض کی مدت پندرہ دن ہیں جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے کیونکہ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن مراد لینے کے بعد ہی اس کا آدھی عمر نماز، روزہ چھوڑ کر بیٹھنا ثابت ہوگا، پس پندرہ دن اکثر مدت حیض، اشارۃ النص سے ثابت ہوا، اور حضرت امامہ باہلی رضی اللہ عنہ کی حدیث: **اقل الحيض ثلثة ايام و اكثرها عشرة ايام،** حیض کی اقل مدت تین دن اور اکثر مدت دس دن، بتلانے کے لئے لائی گئی ہے لہٰذا یہ حدیث حیض کی اقل مدت تین دن اور اکثر مدت دس دن، کے سلسلہ میں عبارۃ النص ہوئی۔ دیکھئے! اکثر مدت حیض، اشارۃ النص سے پندرہ دن اور عبارۃ النص سے دس دن ثابت ہوتے ہیں پس ان دونوں میں تعارض ہو گیا، اور جب ان دونوں میں تعارض ہو گیا تو مذکورہ اصول کے مطابق ہم نے عبارۃ النص یعنی حدیث امامہ کو ترجیح دیدی۔

وَاَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَمَا ثَبَتَ بِمَعْنَى النَّصِّ لُغَةً لَااِسْتِنْبَاطاً بِالرَّاْيِ كَالنَّهْيِ عَنِ التَّافِيْفِ يُوْ قَفُ عَلٰى حُرْمَةِ الضَّرْبِ مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةِ التَّاَمُّلِ وَالْاِجْتِهَادِ وَالثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ مِثْلُ الثَّابِتِ بِالْاِشَارَةِ حَتّٰى صَحَّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ الْكَفَّارَاتِ بِدَلَالَةِ النُّصُوْصِ اِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ دُوْنَ الْاِشَارَةِ.

ترجمہ: اور بہرحال دلالت النص تو وہ ہے جو معنی نص سے لغۃً ثابت ہو نہ کہ رائے سے اجتہاد ہو جیسے نہی عن التافیف درانحالیکہ حرمت ضرب پر واقفیت ہو جاتی ہے بغیر تامل اور اجتہاد کے واسطہ کے، اور دلالت النص سے ثابت ہونے والا الحکم، اشارۃ النص سے ثابت ہونے والے الحکم کی طرح ہے یہاں تک کہ حدود و کفارات کو نصوص کی دلالت کے ذریعہ ثابت کرنا صحیح ہے مگر تعارض کے وقت اشارۃ النص سے کمتر ہے۔

تشریح: دلالت النص سے ثابت ہونے والا الحکم وہ ہے جو نص کے معنی سے لغت کے اعتبار سے ثابت ہوتا ہے یعنی ایک تو نص کا لغوی معنی ہوتا ہے جس کو معنی موضوع لہٗ بھی کہتے ہیں اور ایک نص کے لغوی معنی سے التزاماً، ثابت ہونے والا معنی ہوتا ہے، مصنف نے ماثبت بمعنی النص میں معنی سے یہی التزاماً، ثابت ہونے والا معنی مراد لیا ہے۔ اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ دلالت النص سے ثابت ہونے والا الحکم، نص کے لغوی معنی سے التزاماً ثابت ہوتا ہے رائے اور اجتہاد سے ثابت نہیں ہوتا ہے یعنی دلالت النص سے ثابت ہونے والا الحکم مجتہد کی رائے اور اجتہاد سے ثابت نہیں ہوتا ہے۔ عبارت النص سے ثابت ہونے والے الحکم اور دلالت النص سے ثابت ہونے والے الحکم کے درمیان فرق یہ ہے کہ عبارت النص سے ثابت ہونے والا الحکم نص کا لغوی معنی ہوتا ہے اور دلالت النص سے ثابت ہونے والا الحکم، نص کے لغوی معنی سے التزاماً ثابت ہوتا ہے۔

کالنھی عن التافیف الخ: جیسے نہی عن التافیف کے ذریعہ تامل اور اجتہاد کے واسطہ کے بغیر حرمت ضرب پر واقفیت ہو جاتی ہے یعنی قرآن میں ہے ولا تقل لھما اف اس کا لغوی معنی یعنی معنی موضوع لہٗ یہ ہے کہ والدین کے سامنے اف نہ کہو اور یہ معنی عبارت النص ہے اور اسی معنی لغوی سے التزاماً اور لازمی طور پر یہ معنی ثابت ہوتا ہے کہ انکے ساتھ ضرب و شتم اور اس کے علاوہ ایسا سلوک کرنا جس سے تکلیف پہونچے، حرام ہے اور یہ معنی بغیر رائے اور اجتہاد کے مفہوم اور ثابت ہوتا ہے اور یہی التزاماً، بلا رائے و اجتہاد کے سمجھ میں آنے والا معنی دلالت النص ہے۔

والثابت بدلالۃ النص الخ: یہاں سے ان لوگوں کی تردید پیش کر رہے ہیں جو دلالت النص کے بارے میں خیال کرتے ہیں کہ وہ قیاس ہے چنانچہ تردید کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ دلالت النص سے ثابت ہونے والا الحکم، اشارت النص سے ثابت ہونے والے الحکم کی طرح ہے کہ جیسے اشارۃ النص سے ثابت ہونے والا الحکم قطعی اور یقینی ہوتا ہے اسی طرح دلالت النص سے ثابت ہونے والا الحکم بھی قطعی اور یقینی ہوتا ہے اگر دلالت النص قیاس ہوتی تو مفید ظن ہوتی، مفید یقین نہیں ہوتی۔

حتی صح اثبات الحدود والکفارات الخ: یہاں تک کہ حدود و کفارات کو، دلالات نصوص سے ثابت کرنا صحیح ہے یعنی دلالت النص مفید یقین ہونے میں چونکہ اشارت النص کی طرح ہے اور مفید یقین چیزوں سے حدود و کفارات ثابت ہوتے ہیں اس لئے دلالت النص کے ذریعہ حدود و کفارات کو ثابت کرنا صحیح ہے اگر دلالت النص قیاس ہوتی تو دلالت النص سے حدود و کفارات ثابت نہیں ہوتے کیوں کہ قیاس مفید ظن ہوتا ہے اور مفید ظن شی سے حدود و کفارات ثابت نہیں ہوتے ہیں۔ دلالت النص سے حد ثابت کرنے کی مثال، حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ کے سامنے ایک اجنبیہ عورت سے چار مرتبہ زنا کا اعتراف کیا، تو حضور ﷺ نے حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کو رجم کرنے کا حکم فرمایا، چنانچہ ان کو رجم کر دیا گیا، یہ حدیث حضرت ماعز پر حد یعنی رجم کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے اس لئے حضرت ماعز پر رجم، عبارت النص سے ثابت ہوگا۔ اور حضرت ماعز کے رجم سے التزاما یہ ثابت ہوتا ہے کہ دوسرے زانی محصن کو بھی رجم کیا جائے گا کیونکہ حضرت ماعز کو زانی محصن ہی ہونے کی وجہ سے رجم کیا گیا تھا پس حضرت ماعز کے علاوہ کا رجم، دلالت النص سے ثابت ہوا۔ دلالت النص سے کفارہ ثابت ہونے کی مثال، حضور ﷺ نے ایک اعرابی کو رمضان میں اپنی بیوی سے جماع کرنے پر کفارہ ادا کرنے کو کہا، لیکن اس اعرابی کو کفارہ ادا کرنے کی تینوں شکلوں میں سے کسی کی طاقت نہیں تھی جس کی وجہ سے حضور ﷺ نے اپنے پاس آئی ہوئی کھجوریں اس اعرابی کو دے کر کہا کہ اس کو صدقہ کر دو انہوں نے کہا کہ میرے بچوں سے بڑھ کر کون ضرورت مند ہوگا حضور ﷺ نے ہنس کر اس اعرابی کو اپنے گھر والوں پر خرچ کی اجازت دیدی۔ یہ حدیث، مذکورہ اعرابی پر کفارہ بیان کرنے کے لئے وارد ہوئی ہے اس لئے اس اعرابی پر کفارہ عبارت النص سے ثابت ہوا، اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کی بیوی پر بھی کفارہ ہے کیونکہ اس نے بھی عمدا جماع کیا ہے اور اسی طرح جو بھی رمضان میں عمدا جماع کرے گا اس پر کفارہ آئے گا پس ان کی بیوی وغیرہ پر کفارہ دلالت النص سے ثابت ہوگا۔

الا عند التعارض دون الاشارة: مصنف فرماتے ہیں کہ دلالت النص اور اشارت النص سے ثابت ہونے والا حکم اگرچہ ایک یعنی قطعی ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا مگر تعارض کے وقت دلالت النص سے ثابت ہونے والا حکم، اشارت النص سے ثابت ہونے والے حکم سے کمتر ہوگا یعنی اشارت النص سے ثابت ہونے والے حکم کو ترجیح ہوگی، جیسے قول باری ہے: من قتل مؤمنا خطأ فتحریر رقبة مؤمنة یہ آیت یہ بتلانے کے لئے لائی گئی ہے کہ مومن کو غلطی سے قتل کرنے کی صورت میں غلام آزاد کرنا یعنی کفارہ دینا واجب ہے لہٰذا خطاءً قتل کرنے والے پر کفارہ کا وجوب بطریق عبارت النص ہوا، حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مومن کو عمداً قتل کرنے کی صورت میں بھی کفارہ واجب ہوتا ہے اور دلیل یہ بتلاتے ہیں کہ قتل خطا یعنی کمتر درجہ کی صورت میں جب کفارہ واجب ہے تو اس سے التزاما یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ قتل عمد یعنی بڑے درجہ کے قتل کی صورت میں بدرجہ اولی کفارہ واجب ہوگا پس امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں قتل عمد کی صورت میں وجوب کفارہ بطریق دلالت النص ثابت ہوا، اور قول باری: من یقتل مؤمنا متعمدا فجزائه جهنم خالدا فیها لایا گیا ہے یہ بتلانے کے لئے کہ مومن کو عمداً قتل کرنے کی

صورت میں سزا، جہنم میں دائمی رہنا ہے، پس قتل عمد کی صورت میں، جہنم میں دائمی رہنے کی سزا بطریق عبارت النص ثابت ہوئی، اس آیت میں جزاء کے لفظ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کی جزا یعنی پورا بدلہ جہنم ہے، پس اس پر وجوب کفارہ کی شکل میں دوسری سزا واجب نہیں ہوگی لہٰذا قتل عمد کرنے والے پر کفارہ کا واجب نہ ہونا بطریق اشارت النص ثابت ہوا۔ غور کیجئے! پہلی آیت سے بطریق دلالت النص امام شافعی کے یہاں عمداً قتل کرنے والے پر وجوب کفارہ، ثابت ہے اور اس دوسری آیت سے بطریق اشارت النص عدم وجوب کفارہ، ثابت ہے پس دلالت النص اور اشارت النص میں تعارض ہوگیا، احناف نے مذکورہ قاعدہ کی وجہ سے اشارت النص کو ترجیح دیدی اور کہا کہ قتلِ عمد کرنے والے پر وجوب کفارہ نہیں ہوگا، سوال: جب قتل عمد کی جزا یعنی پورا بدلہ جہنم ہے تو پھر قاتل عامد کو جہنم کے علاوہ قصاص کی سزا کیوں دی جاتی ہے؟ جواب: قتل عمد پر جہنم کے علاوہ دوسری سزا قصاص، دوسری آیت سے ثابت ہے جو جزاء جہنم کے منافی نہیں ہے۔

وَاَمَّا الْمُقْتَضٰی فَزِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ ثَبَتَ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِمَا لَمْ يَسْتَغْنِ عَنْهُ فَوَجَبَ تَقْدِيْمُهُ لِتَصْحِيْحِ الْمَنْصُوْصِ فَقَدِ اقْتَضَاهُ النَّصُّ فَصَارَ الْمُقْتَضٰى بِحُكْمِهِ حُكْمًا لِلنَّصِّ وَالثَّابِتُ بِهِ يَعْدِلُ الثَّابِتَ بِدَلَالَةِ النَّصِّ اِلَّا عِنْدَ الْمُعَارَضَةِ بِهِ.

ترجمہ: اور بہر حال مقتضی تو وہ نص پر ایسی زیادتی ہے جو منصوص علیہ کی صحت کے لئے شرط بن کر ثابت ہو کیونکہ وہ (منصوص علیہ) اس (مقتضی) سے بے نیاز نہیں ہے پس منصوص علیہ کو صحیح کرنے کے لئے اس (مقتضی) کی تقدیم واجب ہے کیونکہ نص نے اس (مقتضی) کا تقاضا کیا ہے پس مقتضی اپنے حکم کے ساتھ نص کا حکم ہو گیا اور اس (مقتضی) سے ثابت ہونے والا حکم دلالت النص سے ثابت ہونے والے حکم کے برابر ہوتا ہے مگر اس سے معارضہ کے وقت۔

تشریح: مقتضی، تقسیم رابع کی چوتھی قسم ہے مصنف فرماتے ہیں کہ مقتضی نام ہے نص پر اس زیادتی کا جو منصوص علیہ کی صحت کے لئے شرط بن کر ثابت ہو کیونکہ وہ منصوص علیہ اس مقتضی سے بے نیاز نہیں ہے یعنی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کلام منصوص علیہ کی صحت کے لئے، کلام منصوص علیہ کے علاوہ ایک زائد عبارت، شریعت کے تقاضا کرنے سے بطور شرط ثابت ہوتی ہے اسی زائد عبارت کا نام مقتضی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ زائد عبارت بطور شرط کیوں ثابت ہوتی ہے تو مصنف **لما لم يستغن عنه** سے اسی کا جواب دے رہے ہیں کہ وہ کلام منصوص علیہ اس زائد عبارت سے مستغنی نہیں ہے یعنی اگر وہ زائد عبارت ثابت نہ ہو تو وہ کلام منصوص علیہ لغو ہو جائے گا، اس لئے اس زائد عبارت کا ثابت ہونا شرط ہوگا۔

فوجب تقديمه الخ: اور کلام منصوص علیہ کو صحیح کرنے کے لئے اس زائد عبارت کو مقدم کرنا واجب ہوگا۔ رہی یہ بات کہ اس زائد عبارت کو کلام منصوص علیہ کو صحیح کرنے کے لئے مقدم کرنا کیوں واجب ہوگا تو مصنف نے **فقد اقتضاه النص** سے اسی کا

جواب دیا ہے کہ اس زائد عبارت کو کلام منصوص علیہ کو صحیح کرنے کے لئے مقدم کرنا اس لئے واجب ہے کہ نص یعنی کلام منصوص علیہ نے اس کا تقاضا کیا ہے پس وہ زائد عبارت کلام منصوص علیہ کے لئے شرط ہوئی اور کلام منصوص علیہ مشروط اور شرط، مشروط پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا اس زائد عبارت یعنی مقتضٰی کو مقدم کرنا واجب ہوگا۔ یاد رکھئے! وہ زائد عبارت مقتضٰی (بالفتح) ہے، کلام منصوص علیہ، یا شریعت مقتضِی (بالکسر) ہے اور کلام منصوص علیہ یا شریعت کا اس زائد عبارت کو طلب کرنا، اقتضا ہے۔

فصار المقتضى بحكمه حكما للنص: پس مقتضٰی اپنے حکم کے ساتھ نص کا حکم ہے یعنی وہ زائد عبارت اور اس زائد عبارت کا حکم دونوں ملکر، نص یعنی کلام منصوص علیہ کا حکم ہوگا جیسے جس پر کفارہ واجب ہے وہ دوسرے سے کہتا ہے: **اعتق عبدک عني بالف درهم** کہ میری طرف سے تم اپنے غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض آزاد کر دو، حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: **لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم** کہ آدمی جس چیز کا مالک نہیں اس کو آزاد نہیں کر سکتا ہے، شریعت یعنی حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اِس قول کی وجہ سے اس متکلم کے امر بالاعتاق نے تقاضا کیا کہ اس سے قبل بیع ثابت اور مقدر ہو کیونکہ بیع کے ثبوت کے بعد وہ غلام اس آمر بالاعتاق کی ملک میں آجائے گا اور اس کی طرف سے آزادگی متحقق ہو جائے گی گویا اس قول کا قائل کہتا ہے: **بع عني بالف درهم ثم كن وكيلي بالاعتاق** اگر بیع کو ثابت یعنی مقدر نہیں مانا گیا تو مذکورہ حدیث کی وجہ سے قائل کا قول: **اعتق عبدک عني بالف درهم** لغو ہو جائے گا اس مثال میں بیع مقتضٰی (بالفتح)، امر بالاعتاق، مقتضِی (بالکسر) اور حدیث کی وجہ سے امر بالاعتاق کا، بیع کو طلب کرنا اقتضا ہے اس میں بیع مقتضٰی اپنے حکم یعنی ملک، کے ساتھ ملکر نص یعنی امر بالاعتاق کا حکم ہے۔ دیکھئے! نص یعنی امر بالاعتاق پر بیع امر زائد، نص یعنی امر بالاعتاق کی صحت کے لئے شرط بنکر ثابت ہے اور مقدم ہے جیسا کہ تقدیری عبارت سے واضح ہے۔

والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص: مصنف فرماتے ہیں کہ مقتضٰی سے ثابت ہونے والا حکم، دلالت النص سے ثابت ہونے والے حکم کے برابر ہے یعنی دلالت النص سے ثابت ہونے والا حکم جیسے قطعی اور یقینی ہوتا ہے اسی طرح مقتضٰی سے بھی ثابت ہونے والا حکم قطعی اور یقینی ہوتا ہے لیکن اگر ان دونوں حکموں میں تعارض واقع ہو جائے تو ترجیح دلالت النص سے ثابت ہونے والے حکم کو ہوگی جیسے ام قیس نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے، کپڑے میں لگے ہوئے حیض کے خون کے بارے میں دریافت کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: **اغسليه بالماء** کہ اس کو پانی سے دھو دو، اس حدیث کا تقاضا ہے کہ پانی کے علاوہ دیگر سیال اور بہنے والی چیز سے اس کو دھونا جائز نہ ہو کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پانی سے دھونے کا حکم دیا ہے الغرض اس حدیث میں مقتضٰی سے ثابت ہونے والا حکم یعنی پانی کے علاوہ سیال چیزوں سے دھونا، جائز نہ ہونا ہے۔ اور اس حدیث سے بطریق دلالت النص یعنی التزاما یہ ثابت ہوتا ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے دھونا جائز ہونا چاہئے کیونکہ اس حدیث کا مقصد نجاست کو دور کرنا ہے نہ کہ فقط پانی کو استعمال کرنا اور نجاست دوسری سیال چیزوں سے بھی زائل ہو جاتی ہے پس پانی کے علاوہ سے بھی دھونا جائز ہونا چاہئے، دیکھئے! ان دونوں حکموں کے درمیان تعارض واقع ہے، ہم نے مذکورہ قاعدہ کی وجہ سے دلالت النص سے ثابت ہونے والے حکم کو ترجیح دیدی اور کہا کہ دوسری سیال چیزوں سے بھی دھونا جائز ہے۔

وَقَدْ يَشْكُلُ عَلَى السَّامِعِ اَلْفَصْلُ بَيْنَ الْمُقْتَضٰى وَالْمَحْذُوْفِ وَهُوَ ثَابِتٌ لُغَةً وَالْمُقْتَضٰى شَرْعًا وَاٰيَةُ ذَالِكَ اَنَّ مَا اقْتَضٰى غَيْرَهٗ ثَبَتَ عِنْدَ صِحَّةِ الْاِقْتِضَاءِ وَاِذَا كَانَ مَحْذُوْفًا فَقُدِّرَ مَذْكُوْرًا اِنْقَطَعَ عَنِ الْمَذْكُوْرِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ فَاِنَّ السُّوَالَ يَتَحَوَّلُ عَنِ الْقَرْيَةِ اِلَى الْمَحْذُوْفِ وَهُوَ الْاَهْلُ عِنْدَ التَّصْرِيْحِ بِهٖ ثُمَّ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ حَتّٰى لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرَبُ وَنَوٰى شَرَابًا دُوْنَ شَرَابٍ لَا تُعْمَلُ نِيَّتُهٗ لِاَنَّ الْمُقْتَضٰى لَا عُمُوْمَ لَهٗ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَالتَّخْصِيْصُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ الْعُمُوْمَ.

ترجمہ: اور کبھی سامع پر مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے حالانکہ وہ (محذوف) لغۃً ثابت ہوتا ہے اور مقتضی شرعاً (ثابت ہوتا ہے) اور اس (فصل) کی علامت یہ ہے کہ وہ جس نے اپنے غیر کا تقاضا کیا ہے اقتضاء (بمعنی مقتضی) کی صحت (بمعنی وجود) کے وقت ثابت رہتا ہے اور جب وہ (جس کی طرف کلام منطوق محتاج ہوتا ہے) محذوف ہو پھر وہ مذکور مان لیا گیا ہو تو وہ مذکور سے منقطع ہو جائے گا جیسا کہ اللہ تعالی کے قول: واسئل القریۃ میں ہے اس لئے کہ سوال قریہ سے محذوف کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اس (اہل) کی تصریح کے وقت اور وہ (محذوف) اہل ہے پھر مقتضی النص سے ثابت ہونے والا حکم تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہاں تک کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ نہیں پئے گا اور اس نے ایک مشروب کی نیت کی نہ کہ دوسرے مشروب کی تو اس کی نیت پر عمل نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ مقتضی کے لئے عموم نہیں ہے برخلاف امام شافعی کے اور تخصیص اس چیز میں ہوتی ہے جو عموم کا احتمال رکھتی ہے۔

تشریح: مقتضی اور محذوف دونوں، لکھی ہوئی عبارت سے زائد ہوتے ہیں، عبارت میں مذکور نہیں ہوتے ہیں اس لئے کبھی سامع پر ان دونوں کے درمیان فصل اور فرق کرنا مشکل اور دشوار ہو جاتا ہے اسی دشواری کی وجہ سے مصنف نے ان دونوں کے درمیان چند طریقوں پر فرق بیان کیا ہے۔

وھو ثابت لغۃ والمقتضی شرعا: مصنف نے اس عبارت میں ان دونوں کے درمیان پہلا فرق بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے یعنی محذوف وہ ہے جس کو عبارت میں اختصار کے لئے ساقط کر دیا جاتا ہے اور کلام مذکور اس پر دلالت کرتا ہے، تو محذوف کا اختصار کے لئے ساقط ہونا اور باقی کلام کا اس پر دلالت کرنا، یہی محذوف کا لغۃً ثابت ہونا ہے اور مقتضی شرعاً ثابت ہوتا ہے یعنی مقتضی، کلام میں اس زیادتی کو کہتے ہیں جس کے بغیر وہ کلام شریعت کی نگاہ میں صحیح نہ ہو یعنی کلام کی صحت مقتضی پر شرعاً موقوف ہوتی ہے۔

وآیۃ ذالک ان ما اقتضی غیرہ الخ: یہاں سے مقتضی اور محذوف کے درمیان دوسرے فرق کو بیان کیا ہے کہ وہ جس

نے غیر کا تقاضا کیا ہے یعنی مقتضی، اقتضا کی صحت کے وقت ثابت رہتا ہے یعنی۔ مقتضی کو موجود اور ثابت ماننے کے بعد بھی مقتضی ثابت رہتا ہے اور جب کوئی عبارت محذوف ہو اور پھر اس کو مذکور مان لیا گیا ہو تو وہ جو پہلے، مذکور سے متعلق تھا اب مذکور سے منقطع ہوجائے گا اور اس کا تعلق محذوف سے ہوجائے گا، اس کا حاصل یہ ہے کہ مقتضی کے وجود اور ظہور کے وقت مقتضی مذکور اپنی سابقہ حالت پہ باقی رہتا ہے لفظ اور معنی کسی اعتبار سے اس میں تغیر نہیں ہوتا ہے برخلاف محذوف کے کہ جب اس کو مذکور مان لیا جائے تو پہلے والا کلمہ جو مذکور سے متعلق تھا اب اپنی سابقہ حالت پہ باقی نہیں رہتا ہے لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے متغیر ہوجاتا ہے معنی کے اعتبار سے اس طرح تغیر ہوتا ہے کہ وہ کلمہ جس کا تعلق مذکور سے تھا اس سے منقطع ہوکر اب اس کا تعلق اس محذوف سے ہوجائے گا جس کو مذکور مان لیا گیا ہے جیسے اللہ تعالی کے قول: واسئل القریۃ میں کہ اسئل یعنی سوال کا تعلق، مذکور یعنی قریۃ سے تھا اور محذوف یعنی اھل کی صراحت کے وقت، سوال یعنی اسئل، محذوف (اھل) کی طرف منتقل ہوگیا یعنی اس کا تعلق محذوف سے ہو گیا، اور لفظوں میں تغیر اس طرح ہوگا کہ جو اعراب پہلے، مذکور کو دے رہا تھا، وہی اعراب، اب اس محذوف کو دے گا جو مذکور مانا گیا ہے، جیسے اس آیت میں پہلے القریۃ کو نصب دے رہا تھا اور اب اھل کو نصب دے رہا ہے جو مذکور مان لیا گیا ہے، تقدیری عبارت واسئل اھلَ القریۃِ ہوگی۔

ثم الثابت بمقتضی النص الخ: پھر مقتضی النص سے ثابت ہونے والا حکم تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہاں سے مقتضی اور محذوف کے درمیان تیسرے فرق کو بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ہم احناف کے یہاں مقتضی النص سے ثابت ہونے والا حکم تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا ہے رہی یہ بات کہ مقتضی النص سے ثابت ہونے والا حکم تخصیص کا احتمال کیوں نہیں رکھتا ہے؟ تو اس کا جواب **لان المقتضی** سے دیا ہے کہ مقتضی میں عموم نہیں ہوتا ہے جب عموم نہیں ہے تو اس میں تخصیص بھی نہیں ہوگی کیونکہ تخصیص وہاں ہوتی ہے جہاں عموم ہوتا ہے **حتی لو حلف** سے اس کی مثال دیا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی **و اللہ لا اشرب** کہ اللہ کی قسم میں نہیں پیوں گا، یہاں اقتضاء مشروب مقدر ہوگا کیونکہ بغیر مشروب کے شرب نہیں پایا جاتا ہے اب اگر قسم کھانے والا مشروب خاص مثلا دودھ نہ پینے کی نیت کرتا ہے تو اس کی نیت معتبر نہیں ہوگی کیونکہ مقتضی میں عموم نہیں ہوتا ہے پس مشروب مقتضی میں بھی عموم نہیں ہوگا اور جب مشروب میں عموم نہیں ہوگا تو اس میں دودھ کی تخصیص بھی نہیں کر سکتے ہیں بلکہ ہر مشروب کے پینے سے حانث ہوجائے گا کیونکہ ہر مشروب کے پینے میں شرب پایا جاتا ہے اور اس نے عدم شرب کی قسم کھائی تھی پس کسی بھی مشروب کو پینے سے حانث ہوجائے گا۔ مقتضی میں تخصیص اور عموم اس لئے نہیں ہوتا ہے کہ خصوص اور عموم الفاظ کے عوارض میں سے ہے اور مقتضی معنی کے قبیل سے ہے، برخلاف محذوف کے کہ محذوف، ملفوظ کی طرح ہوتا ہے اور ملفوظ یعنی لفظ میں خصوص وعموم ہوتا ہے پس محذوف میں بھی خصوص اور عموم ہوگا الغرض مقتضی میں عموم وخصوص نہیں ہوتا ہے اور محذوف میں ہوتا ہے۔

خلافا للشافعی: برخلاف امام شافعی کے کہ ان کے یہاں مقتضی، تخصیص کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا ان کے یہاں مذکورہ قسم میں مشروب خاص نہ پینے کی نیت معتبر ہوگی۔

وَكَذَالِكَ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَايَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ لِأَنَّ معنَى النَّصِّ إِذَا ثَبَتَ كَوْنُه عِلَّةً لَايَحْتَمِلُ اَن يَّكُوْنَ غَيْرَ عِلَّةٍ وَاَمَّا الثَّابِتُ بِإِشَارَةِ النَّصِّ فَيَحْتَمِلُ اَن يَّكُوْنَ عَامًّا يُخَصُّ لِاَنَّه ثَابِتٌ بِصِيْغَةِ الْكَلَامِ وَالْعُمُوْمُ بِاِعْتِبَارِ الصِّيْغَةِ.

ترجمہ: اور اسی طرح دلالت النص سے ثابت ہونے والا حکم تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے کہ نص کا معنی جب اس کا علت ہونا ثابت ہو گیا تو وہ غیر علت ہونے کا احتمال نہیں رکھے گا اور بہر حال اشارۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم تو وہ یہ احتمال رکھتا ہے کہ ایسا عام ہو جس میں تخصیص کی جا سکے اس لئے کہ وہ صیغۂ کلام سے ثابت ہے اور عموم صیغہ کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

تشریح: وکذالک الثابت بدلالۃ النص: اسی طرح دلالت النص سے ثابت ہونے والا حکم۔ یعنی جس طرح مقتضی میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا ہے اسی طرح دلالت النص سے ثابت ہونے والے حکم میں بھی تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا ہے، رہی یہ بات کہ دلالت النص سے ثابت ہونے والے حکم میں تخصیص کا احتمال کیوں نہیں ہوتا ہے تو اس کا جواب مصنف نے لان معنی النص سے دیا ہے کہ معنی نص کا جب علت ہونا ثابت ہو گیا تو وہ علت نہ ہونے کا احتمال نہیں رکھے گا، اس کا حاصل یہ ہے کہ دلالت النص سے ثابت ہونے والا حکم نص کا معنی التزامی ہوتا ہے اور یہ معنی التزامی عبارت میں لگائے گئے حکم کی علت ہوتا ہے اب اگر ہم اس میں یعنی دلالت النص سے ثابت ہونے والے حکم میں جو حکم علت ہوتا ہے۔ تخصیص کے قائل ہوتے ہیں تو یاد رہے کہ تخصیص کا مطلب یہ ہے کہ پہلے والا حکم نہ لگے تو اب یہاں تخصیص سے پہلے اس کے لئے علت ہونے کا حکم ہے تو تخصیص کے بعد اس کا علت نہ ہونا ثابت ہوگا اور یہ کیسے ہوگا کہ وہ علت بھی ہو اور علت نہیں بھی ہو کیونکہ یہ محال ہے پس دلالت النص میں تخصیص محال ہوئی۔

واما اشارۃ النص: مصنف فرماتے ہیں کہ بہر حال اشارۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم عام ہونے کا احتمال رکھتا ہے، رہی یہ بات کہ اشارت النص سے ثابت ہونے والے حکم میں عموم کا احتمال کیوں ہوتا ہے تو اس کا جواب مصنف نے لانہ ثابت بصیغۃ الکلام سے دیا ہے کہ اشارۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم، کلام کے صیغہ اور نظم سے ثابت ہوتا ہے اور عموم، صیغہ اور نظم کے اعتبار سے ہوتا ہے لہٰذا اشارۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم میں عموم ہوگا اور جب عموم ہوگا تو اس میں تخصیص کا بھی احتمال ہوگا جیسے باری تعالی کا قول: وعلی المولود لہ رزقھن ہے، یہ آیت بطریق عبارۃ النص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ بچے کی ماں کا نفقہ بچے کے باپ پر ہے کیونکہ یہ آیت اسی مقصد کے لئے لائی گئی ہے اور بطریق اشارۃ النص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ باپ کو بیٹے کے تمام مالوں میں تصرف کا حق ہے کیونکہ المولود لہ میں لہ کا لام تملیک کے لئے ہے اور لام تملیک کا تقاضا تھا کہ بیٹا مملوک ہو مگر شرعا بیٹا مملوک نہیں ہوتا ہے مگر اس کے اثر کو باقی رکھتے ہوئے کہا گیا کہ باپ بیٹے کے تمام

مال کا مالک ہوگا اور یہ حکم عام ہے کہ باپ کو اپنے بیٹے کے تمام مالوں پر تصرف کا حق ہے، اس عموم کا تقاضا یہ تھا کہ بیٹے کی باندی پر بھی تصرف یعنی وطی کا حق ہوتا مگر اس حکم عام سے بیٹے کی باندی سے باپ کے وطی کرنے کو خاص کرلیا گیا اور وطی اس سے بلا ضمان حلال قرار نہیں دیا گیا، دیکھئے! اس مثال میں اشارت النص سے ثابت ہونے والے حکم میں عموم ہے اور اس میں تخصیص کرلی گئی ہے۔

فَصْلٌ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ فِي النُّصُوْصِ بِوُجُوْهٍ أُخَرَ هِيَ فَاسِدَةٌ عِنْدَنَا. مِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ التَّنْصِيْصَ عَلَى الشَّيْئِ بِاسْمِهِ الْعَلَمِ يُوْجِبُ التَّخْصِيْصَ وَنَفْيَ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِأَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَكَيْفَ يُوْجِبُ الْحُكْمَ فِيْهِ نَفْيًا أَوْ إِثْبَاتًا.

ترجمہ: فصل، لوگوں میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے نصوص میں دوسرے طریقوں پر عمل کیا ہے جو ہمارے نزدیک فاسد ہیں ان (وجوہ فاسدہ) میں سے ایک وہ ہے جو بعض لوگوں نے کہا ہے کہ کسی شئ کی اس کے اسم علم کے ساتھ صراحت کرنا (اس اسم علم کے ساتھ حکم کی) تخصیص اور اس (اسم علم) کے علاوہ سے حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے اور یہ (وجہ) فاسد ہے اس لئے کہ نص اس (کے علاوہ) کو شامل نہیں ہے پس اس (علاوہ) میں حکم کو نفی یا اثبات میں کیسے واجب کرے گا۔

تشریح: احناف کے نزدیک استدلال کے طریقے صرف چار ہیں، استدلال بعبارۃ النص، استدلال باشارۃ النص، استدلال بدلالۃ النص، استدلال باقتضاء النص یعنی احناف احکام شرعیہ کو ثابت کرنے کے لئے استدلال صرف، عبارت النص، اشارت النص، دلالت النص، اور اقتضاء النص سے کرتے ہیں ان چاروں کے علاوہ کسی دوسرے طریقہ پر استدلال نہیں کرتے ہیں اور احناف کے علاوہ دوسرے لوگ، نص سے ان چار طریقوں کے علاوہ دوسرے طریقوں پر بھی استدلال کرتے ہیں جو طریقے ہم احناف کے نزدیک فاسد ہیں جن کو وجوہ فاسدہ کہا جاتا ہے۔

منہا ماقال بعضھم الخ: ان وجوہ فاسدہ میں سے ایک وہ ہے جس کے قائل بعض لوگ ہیں، بعض سے مراد، ابوبکر دقاق، ابو حامد، بعض حنابلہ اور اشعریہ ہیں۔ ان کے قول کا حاصل یہ ہے کہ، کسی چیز پر اس کے اسم علم کے ساتھ کوئی حکم، منصوص طریقہ پر لگایا جائے تو اس حکم کا اس اسم علم کے ساتھ خاص ہونا واجب ہوگا اور اس علم کے علاوہ سے اس حکم کی نفی واجب ہوگی یعنی ان لوگوں کے نزدیک اگر کسی اسم علم پر بطریق نص کوئی حکم لگا دیا جائے تو وہ حکم اس علم کے ساتھ خاص ہوگا اور اس علم کے علاوہ سے اس حکم کی نفی واجب ہوگی، وہ اسم علم چاہے اسم خاص ہو جیسے خالد حامد وغیرہ یا اسم جنس ہو، جیسے حضور ﷺ نے فرمایا: الماء من الماء اس میں ماء اول سے مراد غسل اور ماء ثانی سے مراد منی ہے۔ دیکھئے! ماء ثانی اسم علم، اسم جنس ہے اس پر ماء اول کے ذریعہ بطریق نص حدیث، غسل کا حکم لگایا گیا ہے اور اس سے انصار مدینہ نے ماء ثانی اسم جنس کے ساتھ، غسل کے حکم کو خاص سمجھا ہے اور ماء ثانی

کے علاوہ اکسال (جماع بدون الانزال) سے حکم غسل کی نفی سمجھا ہے چنانچہ انصار مدینہ کے نزدیک منی نکلنے ہی کی صورت میں غسل واجب ہوگا اور بغیر منی نکلے محض ادخال ذکر فی القبل سے غسل واجب نہیں ہوگا اس سے ثابت ہوا کہ اسم علم پر حکم کی تنصیص اس حکم کی اس اسم علم کے ساتھ تخصیص کو اور اس کے علاوہ سے حکم کی نفی کو واجب کرتی ہے۔

وھذا فاسد: اور یہ مذکورہ قول کہ کسی چیز پر اس کے اسم علم کے ساتھ منصوص طریقہ پر حکم لگانا، اس اسم علم کے ساتھ حکم کی تخصیص کو واجب کرتا ہے اور اس کے علاوہ سے حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے، فاسد ہے اور اس کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نص یعنی کلام منصوص اسم علم پر وارد ہے اس اسم علم کے علاوہ کو شامل نہیں ہے اور نص جس کو شامل نہ ہو اس پر حکم کو نفی یا اثبات میں کیسے واجب کرے گی پس اس کے علاوہ سے حکم کی نفی واجب نہیں ہوگی، اگر ایسا ہوگا تو بسا اوقات اس سے کفر لازم آئے گا مثلاً کہا جائے: **محمد رسول اللہ** اس میں محمد اسم علم پر رسول اللہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہے پس رسول اللہ ہونے کا حکم، مذکورہ قاعدہ کے مطابق محمد اسم علم کے ساتھ خاص ہوگا اور محمد ﷺ کے علاوہ سے رسول اللہ کی نفی ہوگی اور محمد ﷺ کے علاوہ سے رسول اللہ کی نفی کفر ہے۔

رہا انصار مدینہ کا معاملہ تو انہوں نے اپنے مسلک پر اس طرح استدلال نہیں کیا ہے کہ کسی چیز پر اس کے اسم علم کے ساتھ کوئی حکم، منصوص طریقہ پر لگایا جائے تو اس حکم کا اس اسم علم کے ساتھ خاص ہونا واجب ہوگا اور اس علم کے علاوہ سے اس حکم کی نفی واجب ہوگی، بلکہ انہوں نے اسطرح استدلال کیا ہے کہ الماء من الماء میں ماء اول کا الف لام استغراق کے لئے ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ غسل کے وہ تمام افراد جن کا تعلق شہوت سے ہے منی میں منحصر ہیں یعنی شہوت والے تمام غسل، منی ہی نکلنے سے واجب ہوتے ہیں اور اگر شہوت کے باوجود منی نہیں نکلی تو غسل واجب نہیں ہوگا۔ یہ بات یاد رہے کہ احناف، اکسال یعنی بغیر انزال کے جماع سے بھی غسل کے قائل ہیں اور انصار مدینہ اکسال سے غسل کے قائل نہیں ہیں اور اس پر الماء من الماء سے، لام استغراق بتا کر استدلال کرتے ہیں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا، احناف اس حدیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ حدیث حضور ﷺ کی دوسری حدیث **اذا التقی الختنان وتوارت الحشفة وجب الغسل** سے منسوخ ہے، اور تواری حشفہ یعنی حشفہ چھپ جانے سے غسل واجب ہو جاتا ہے خواہ منی نکلے یا نہ نکلے۔

وَمِنْهَا مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ إِنَّ الْحُكْمَ مَتٰى عُلِّقَ بِشَرْطٍ أَوْ أُضِيفَ إِلٰى مُسَمًّى بِوَصْفٍ خَاصٍّ أَوْجَبَ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ أَوِ الْوَصْفِ وَلِهٰذَا لَمْ يُجَوِّزْ نِكَاحَ الْأَمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ الشَّرْطِ أَوِ الْوَصْفِ الْمَذْكُوْرَيْنِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَحَاصِلُهٗ أَنَّهٗ أَلْحَقَ الْوَصْفَ بِالشَّرْطِ وَاعْتَبَرَ التَّعْلِيْقَ بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِيْ مَنْعِ الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ.

ترجمہ: اور ان (وجوہ فاسدہ) میں سے ایک وہ ہے جس کے قائل امام شافعی ہیں کہ حکم جب کسی شرط کے ساتھ

معلق کیا جائے یا کسی وصف خاص کے ساتھ متصف ذات کی طرف اضافت کی جائے تو شرط یا وصف کے معدوم ہونے کے وقت حکم کی نفی کو واجب کرے گا اور اسی وجہ سے (امام شافعی) نے شرط یا وصف کے فوت ہونے کے وقت باندی سے نکاح کو جائز قرار نہیں دیا ہے جو دونوں (شرط و وصف) اللہ تعالی کے قول "اور تم میں سے جو شخص آزاد مسلمان عورت کے ساتھ نکاح کی طاقت نہ رکھے وہ اپنے مسلمان بھائیوں کی باندیوں سے نکاح کرے" میں مذکور ہیں اور اس کا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے اور تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل خیال کیا ہے نہ کہ منع سبب میں۔

تشریح: وجوہ فاسدہ میں سے دوسری وجہ فاسدہ وہ ہے جس کے قائل امام شافعی ہیں اور وہ یہ ہے کہ حکم کو جب کسی شرط پر معلق کیا جائے یا حکم کو، کسی ایسی ذات کی طرف منسوب کیا جائے جو وصف خاص کے ساتھ متصف ہو، اور جس شرط پر معلق کیا گیا ہے وہ شرط فوت ہوجائے یا وہ وصف خاص فوت ہوجائے تو اسوقت وہ حکم معلق اور وہ حکم منسوب بھی فوت ہوجائے گا یعنی اگر شرط پائی جائے گی تو وہ حکم بھی پایا جائے گا اور اگر شرط فوت ہوجائے گی تو حکم بھی فوت ہوجائے گا، اسی طرح اگر وہ وصف خاص پایا جائے گا تو وہ حکم بھی پایا جائے گا اور اگر وہ وصف نہ پایا جائے گا تو وہ حکم بھی نہیں پایا جائے گا،

ولهذا لم يجوز نكاح الامة الخ: امام شافعی نے اسی مذکورہ قاعدہ کی وجہ سے اس شرط یا وصف کے فوت ہونے کے وقت باندی سے نکاح کو جائز قرار نہیں دیا ہے جو شرط و وصف آیت باری: **ومن لم يستطع الخ** میں مذکور ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی نے اسی مذکورہ قاعدہ کی وجہ سے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص کو آزاد عورت سے شادی کی طاقت ہے اور اس کے باوجود باندی سے شادی کرتا ہے تو اس باندی سے نکاح جائز نہیں ہوگا۔ اور وہ اس لئے کہ اللہ تعالی نے اس آیت: **ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنت المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات** میں باندی سے شادی کی شرط، آزاد عورت سے نکاح کی قدرت نہ رکھنا، بتلائی ہے اور یہاں اس شخص کو قدرت ہے پس شرط فوت ہونے کی وجہ سے، مذکورہ قاعدہ کی بنیاد پر حکم یعنی نکاح کا جواز بھی فوت ہوجائے گا اور اسی طرح امام شافعی نے، آزاد عورت سے نکاح کی طاقت نہ رکھنے کی وجہ سے غیر مؤمنہ باندی سے شادی کو جائز قرار نہیں دیا ہے کیونکہ اللہ تعالی نے مذکورہ آیت میں آزاد عورت سے طاقت نہ رکھنے کی صورت میں، جواز نکاح کا حکم، اس ذات باندی کی طرف منسوب کیا ہے جو وصف خاص ایمان کے ساتھ متصف ہو اور غیر مؤمنہ باندی سے شادی کرنے کی صورت میں وہ وصف یعنی مؤمنہ ہونا، فوت ہے پس مذکورہ قاعدہ کی وجہ سے جواز نکاح کا حکم بھی فوت ہوجائے گا۔

وحاصله انه الحق الوصف بالشرط الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ امام شافعی کے قول کا حاصل دو چیزیں ہیں ایک یہ ہے کہ امام شافعی نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے کہ جیسے شرط کے فوت ہونے سے حکم فوت ہوجاتا ہے اسی طرح وصف کے

بھی فوت ہونے سے حکم فوت ہو جاتا ہے اس الحاق کی وجہ یہ ہے کہ جیسے شرط، حکم کو روکنے میں مؤثر ہوتی ہے ویسے ہی وصف بھی حکم کو روکنے میں مؤثر ہوتا ہے جیسے: انت طالق ان دخلت الدار میں ان دخلت الدار شرط فی الحال، حکم یعنی وقوع طلاق کو روکنے میں مؤثر ہے ویسے ہی انت طالق راکبۃً میں راکبۃً وصف بھی فی الحال، حکم یعنی وقوع طلاق کو روکنے میں مؤثر ہے، اور جب وصف، شرط کی طرح حکم کو روکنے میں مؤثر ہے تو انہوں نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کر دیا۔ دوسری چیز یہ ہے کہ امام شافعی نے تعلیق بالشرط کو منع حکم میں مؤثر خیال کیا ہے، منع سبب میں نہیں یعنی حکم کو شرط کے ساتھ معلق کرنا، وجود شرط سے پہلے، حکم کے وجود کو روک دیتا ہے، لیکن سبب، وجود شرط سے قبل موجود ہوتا ہے فی الحال حکم کو ثابت کرنے والا ہوگا لیکن تعلیق کی وجہ سے حکم، وجود شرط کے زمانہ تک رک جاتا ہے بہر حال تعلیق بالشرط سبب کو نہیں روکتا ہے، جیسے: انت طالق ان دخلت الدار میں حکم یعنی وقوع طلاق کو ان دخلت الدار شرط کے ساتھ معلق کرنا، حکم یعنی وقوع طلاق کے لئے تو مانع ہے لیکن سبب انت طالق موجود ہوگا اس کے لئے مانع نہیں ہوگا یعنی اس کو کالعدم قرار نہیں دے گا۔ اور احناف کے نزدیک تعلیق بالشرط مانع سبب ہوتا ہے یعنی تعلیق بالشرط کی صورت میں سبب موجود نہیں ہوگا اور جب سبب موجود نہیں ہوگا تو حکم بھی موجود نہیں ہوگا چنانچہ مثال مذکور انت طالق ان دخلت الدار میں حکم یعنی وقوع طلاق کو ان دخلت الدار شرط کے ساتھ معلق کرنا، انت طالق سبب کو روکنے والا ہوگا یعنی انت طالق کو کالعدم قرار دیدے گا اور جب انت طالق موجود نہیں ہوگا تو حکمِ وقوع طلاق بھی موجود نہیں ہوگا۔

وَلِذَالِكَ اَبْطَلَ تَعْلِيْقَ الطَّلَاقِ والعِتَاقِ بِالْمِلْكِ وَجَوَّزَ التَّكْفِيْرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ حَاصِلٌ بِالسَّبَبِ عَلٰى اَصْلِه وَوُجُوْبُ الْاَدَاءِ مُتَرَاخٍ عَنْه بِالشَّرْطِ وَالْمَالِيُّ يَحْتَمِلُ الْفَصْلَ بَيْنَ وُجُوْبِه وَوَجُوْبِ اَدَائِه اَمَّا الْبَدَنِيُّ فَلَايَحْتَمِلُ الْفَصْلَ فَلَمَّا تَاَخَّرَ الْاَدَاءُ لَمْ يَبْقَ الْوُجُوْبُ.

ترجمہ: اور اسی وجہ سے (امام شافعی) نے طلاق اور عتاق کے ملک پر معلق کرنے کو باطل قرار دیا ہے اور کفارۂ مالیہ کو حانث ہونے سے پہلے جائز قرار دیا ہے کیونکہ ان (امام شافعی) کی اصل پر سبب کی وجہ سے (کفارہ کا نفسِ) وجوب حاصل ہے اور وجوب ادا، شرط کی وجہ سے اس (سبب) سے مؤخر ہے اور مالی (کفارہ بالمال) اس (کفارہ) کے نفس وجوب اور اس (کفارہ) کے وجوب ادا کے درمیان فصل کا احتمال رکھتا ہے رہا بدنی (کفارہ بالبدن) تو وہ فصل کا احتمال نہیں رکھتا ہے چنانچہ جب ادا مؤخر ہوگئی تو وجوب باقی نہ رہا۔

تشریح: اسی وجہ سے تعلیق طلاق و عتاق بالملک کو امام شافعی نے باطل قرار دیا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے سابق میں اصول بیان کیا تھا کہ تعلیق بالشرط مانع حکم ہوتی ہے، مانع سبب نہیں ہوتی ہے یہاں سے اسی پر دو تفریعات پیش کی جارہی ہیں، پہلی تفریع یہ ہے کہ اگر کسی مرد نے طلاق کو ملک نکاح پر معلق کرتے ہوئے کہا: ان نکحتک فانت طالق (اگر میں نے تجھ

سے نکاح کیا تو تجھ کو طلاق ہے) تو یہ تعلیق طلاق بملک النکاح امام شافعی کے نزدیک باطل ہوگی یعنی شرط یعنی نکاح پائے جانے کے باوجود بھی اس عورت کو طلاق نہیں پڑے گی، کیونکہ تعلیق بالشرط یعنی ان نکحتک نے حکم یعنی وقوعِ طلاق کو فی الحال وجود شرط سے پہلے روک دیا ہے البتہ سبب یعنی انت طالق کو اس تعلیق نے نہیں روکا ہے بلکہ انت طالق فی الحال موجود ہوگا لیکن انت طالق کے لئے محل چاہئے جس میں اس کا اثر ظاہر ہو یعنی پہلے سے نکاح چاہئے اور یہاں پہلے سے نکاح نہیں ہے پس محل نہ ہونے کی وجہ سے انت طالق لغو ہو جائے گا اور جب انت طالق لغو ہو گیا تو ملک نکاح حاصل ہونے کے بعد طلاق نہیں پڑے گی اور ملک نکاح کے بعد طلاق نہ پڑنا، یہی ہے تعلیق طلاق بملک النکاح کا باطل ہونا۔ اسی طرح اگر کسی نے عتاق کو ملک یمین پر معلق کرتے ہوئے کہا ان ملکتک فانت حر (اگر میں تیرا مالک ہوا تو، تو آزاد ہے) تو اس صورت میں بھی امام شافعی کے نزدیک تعلیق عتاق بملک الیمین باطل ہو جائے گی یعنی اس غلام کے مالک ہونے کے بعد وہ غلام آزاد نہیں ہوگا کیونکہ تعلیق بالشرط یعنی ان ملکتک نے حکم یعنی آزادی کے پائے جانے کو وجود شرط تک روک دیا ہے اور سبب یعنی انت حر کو نہیں روکا ہے بلکہ انت حر سبب موجود ہے البتہ اس سبب انت حر کا محل نہیں ہے جہاں اس کا اثر ظاہر ہو یعنی غلام پر ملک نہیں ہے پس انت حر سبب، محل نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہو جائے گا اور جب انت حر سبب، لغو اور غیر موجود ہوگا تو اس غلام کے مالک ہونے کے بعد آزادی نہیں پائی جائے گی اور یہی ہے تعلیق عتاق بملک الیمین کا باطل ہونا۔

وجوز التکفیر بالمال الخ: امام شافعی نے کفارۂ مالیہ کو حنث سے پہلے جائز قرار دیا ہے۔ یہاں سے امام شافعی کے مذکورہ اصول پر دوسری تفریع ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا: **واللہ لا افعل کذا** کہ اللہ کی قسم میں ایسا نہیں کرونگا، تو قسم کھانے والا حانث ہونے یعنی وہ کام کرنے سے پہلے کفارۂ مالیہ ادا کرسکتا ہے یعنی ایک غلام آزاد کر کے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلا کر، یا دس مسکینوں کو کپڑا پہنا کر کفارہ ادا کرسکتا ہے کیونکہ **واللہ لا افعل کذا** کی تقدیری عبارت: **واللہ لا افعل کذا فان حنثت فعلیّ کفارۃ** ہے اور تعلیق بالشرط یعنی ان حنثت، حکم یعنی کفارۂ یمین کے وجوب ادا کو وجود شرط (حنث) تک روکنے والی ہے البتہ سبب یعنی **واللہ لا افعل کذا** کو روکنے والی نہیں ہے یعنی **واللہ لا افعل کذا** یمین، امام شافعی کے سابقہ اصول کے مطابق موجود ہوگا اور سبب یعنی یمین کی وجہ سے نفس کفارہ کا وجوب ثابت ہوگا اور سبب پر حکم کو مرتب کرنا جائز ہے لہٰذا سبب یعنی یمین پر قبل الحنث حکم کفارہ کو مرتب کرنا یعنی کفارہ ادا کرنا جائز ہوگا اور حانث ہونے کے بعد اس کفارہ کو پھر سے دوبارہ ادا کرنا واجب نہ ہوگا۔ احناف کے نزدیک وجوب کفارہ کا سبب یمین نہیں ہے بلکہ حانث ہونا ہے اس لئے کفارہ کا نفس وجوب حانث ہونے کے بعد ہوگا اور حانث ہونے سے قبل، کفارہ کے وجوب نہ ہونے کی وجہ سے کفارہ ادا نہیں ہوگا اگر ادا کر دیا تو اس کا اعادہ واجب ہوگا۔

والمالی یحتمل الفصل الخ: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے کہا ہے کہ امام شافعی کے یہاں کفارۂ مالیہ قبل الحنث ادا کرنا جائز ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ کفارہ بدنیہ کو قبل الحنث ادا کرنا جائز نہیں ہوگا، ایسا

کیوں؟ مصنف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ واجب مالی کا نفس وجوب، وجوب ادا سے جدا ہونے کا احتمال رکھتا ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ واجب مالی کا نفس وجوب پہلے ہو جائے اور وجوب ادا بعد میں ہو، اور نفس وجوب کے بعد واجب کو اس کے وجوب ادا سے پہلے ادا کرنا جائز ہے اور کفارۂ مالیہ بھی واجب مالی ہے پس اس کا بھی نفس وجوب، وجوب ادا سے پہلے ہوگا اور کفارۂ مالیہ کے نفس وجوب کے بعد اس کفارۂ مالیہ کو وجوب ادا سے پہلے ادا کرنا جائز ہوگا۔

اما البدنی فلا یحتمل الفصل الخ: اور واجب بدنی کا نفس وجوب، وجوب ادا سے جدا اور الگ ہونے کا احتمال نہیں رکھتا ہے بلکہ اس کا نفس وجوب اور وجوب ادا، ایک ساتھ ہوتا ہے اور کفارۂ بدنیہ بھی واجب بدنی ہے پس اس کا بھی نفس وجوب اور وجوب ادا ایک ساتھ ہوگا اور کفارہ کا وجوب ادا حانث ہونے تک مؤخر ہے یعنی کفارہ کا وجوب ادا حانث ہونے کے بعد ثابت ہوتا ہے لہٰذا نفس وجوب بھی حانث ہونے سے پہلے نہیں ہوگا یعنی نفس وجوب بھی حانث ہونے کے بعد ہوگا، اور حانث ہونے سے پہلے کفارہ ادا کرنے سے، عدم وجوب کی وجہ سے کفارہ ادا نہیں ہوگا اگر ادا کر دیا تو اس کفارہ کا اعادہ واجب ہوگا۔

وَاِنَّا نَقُوْلُ بِاَنَّ اَقْصٰی دَرَجَاتِ الْوَصْفِ اِذَا كَانَ مُؤَثِّرًا اَنْ يَّكُوْنَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلزَّانِيْ وَالسَّارِقُ وَلَا اَثَرَ لِلْعِلَّةِ فِي النَّفْيِ بِلَا خِلَافٍ وَلَوْ كَانَ شَرْطًا فَالشَّرْطُ دَاخِلٌ عَلَى السَّبَبِ دُوْنَ الْحُكْمِ فَمَنَعَهٗ مِنْ اِتِّصَالِهٖ بِمَحَلِّهٖ وَبِدُوْنِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُطَلِّقُ فَعَلَّقَ الطَّلَاقَ بِالشَّرْطِ لَا يَحْنَثُ مَالَمْ يُوْجَدِ الشَّرْطُ.

ترجمہ: اور ہم کہتے ہیں کہ وصف کے درجات میں اعلیٰ درجہ جب کہ (وصف) مؤثر ہو، یہ ہے کہ وہ حکم کے لئے علت ہو جیسے اللہ تعالیٰ کے قول الزانی اور السارق میں اور (حکم کی) نفی میں بلا اختلاف، علت کے لئے کوئی اثر نہیں ہے اور اگر وہ (وصف) شرط ہو تو شرط، سبب پر داخل ہوتی ہے نہ کہ حکم پر پس وہ (شرط) اس (سبب) کو اس کے محل کے ساتھ متصل ہونے سے روک دے گی اور محل سے اتصال کے بغیر سبب منعقد نہیں ہوگا اور اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ (اپنی بیوی) کو طلاق نہیں دے گا پھر طلاق کو شرط پر معلق کر دیا تو حانث نہیں ہوگا جب تک شرط نہ پائی جائے۔

تشریح: پچھلے سبق میں یہ بات آئی تھی کہ امام شافعی کے قول کا حاصل دو باتیں ہیں۔ ایک یہ کہ امام شافعیؒ نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے کہ جیسے شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جاتا ہے ویسے ہی وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جاتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ امام شافعی کے نزدیک تعلیق بالشرط مانع حکم ہوتی ہے مانع سبب نہیں ہوتی ہے۔ مصنف یہاں سے ان ہی دونوں باتوں کا جواب دے رہے ہیں۔ پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ مطلق وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کرنا درست نہیں ہے کیونکہ وصف کا ادنیٰ درجہ جس کو مصنف نے نہیں بیان کیا ہے، یہ ہے کہ وہ وصف اتفاقی ہو اس وصف کو لانے کا مقصد کسی کو خارج

کرنا نہ ہو، ایسے وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی نہیں ہوتا ہے جیسے قولِ باری: وربائبکم اللتی فی حجورکم میں فی حجورکم وصف اتفاقی ہے اس وصف کے ذریعہ غیر فی حجورکم کو خارج کرنا مقصود نہیں ہے چنانچہ وہ ربیبہ جس کو عورت ساتھ نہ لائی ہو یعنی وہ ربیبہ اس کے شوہر کی پرورش میں نہ ہو اس صورت میں بھی اس ربیبہ سے اس کے شوہر کے لئے شادی کرنا جائز نہ ہوگی بلکہ حرام ہوگی، مصنف فرماتے ہیں کہ وصف کا اعلیٰ درجہ بشرطیکہ وہ وصف مؤثر ہو، یہ ہے کہ وہ وصف، حکم کے لئے علت کے معنی میں ہو یعنی وہ وصف، علت کی طرح حکم میں مؤثر ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول: الزانی الخ میں وصف زنا، حکم یعنی کوڑے، کے وجوب کی علت کے معنی میں ہے یعنی علت کی طرح مؤثر ہے اور اللہ تعالیٰ کے قول: السارق الخ میں وصف سرقہ، حکم یعنی قطع ید کے وجوب کی علت کے معنی میں ہے یعنی علت کی طرح مؤثر ہے، اور بلا کسی اختلاف کے یہ بات ثابت ہے کہ علت کا نفی میں کوئی اثر نہیں ہے یعنی علت کے انتفاء سے حکم کا منتفی ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک علت منتفی ہوجائے اور وہ حکم دوسری علت سے ثابت ہوجائے، جب علت کے انتفاء سے حکم کا انتفاء ضروری نہیں ہے تو وہ وصف جو علت کے معنی میں ہے اس وصف کے بھی انتفاء سے حکم کا انتفاء ضروری نہیں ہوگا۔ اور وصف کا متوسط درجہ یہ ہے کہ وہ وصف شرط کے معنی میں ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا قول: من فتیاتکم المؤمنات اس میں المؤمنات وصف، ان کانت مؤمنۃ شرط کے معنی میں ہے۔ دیکھئے! ان دونوں اوصاف اعلیٰ اور ادنیٰ کے انتفاء سے حکم کا انتفاء ضروری نہیں ہے پس امام شافعی کا مطلق وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کرنا کیسے درست ہوگا صرف وصف متوسط شرط کے معنی میں ہے۔

ولو کان شرطا: امام شافعی نے دوسری بات یہ کہی تھی کہ تعلیق بالشرط مانع حکم ہوتی ہے، مصنف نے یہاں سے اسی بات کا جواب دیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر وصف شرط کے معنی میں ہو تو بھی وصف کے منتفی ہونے سے حکم کا منتفی ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ شرط کا منتفی ہونا حکم کے منتفی ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے پس وہ وصف جو شرط کے معنی میں ہے اس کا بھی منتفی ہونا حکم کے منتفی ہونے پر دلالت نہیں کرے گا، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ شرط کا منتفی ہونا حکم کے منتفی ہونے پر دلالت کیوں نہیں کرتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ شرط، سبب پر داخل ہوتی ہے حکم پر داخل نہیں ہوتی ہے اور جب شرط، سبب پر داخل ہوتی ہے تو یہ یاد رہے کہ شرط جس چیز پر داخل ہوتی ہے شرط اس چیز کو، شرط پائے جانے سے پہلے محل سے متصل ہونے سے روک دیتی ہے پس شرط جو سبب پر داخل ہوتی ہے، سبب کو اس کے محل کے ساتھ متصل ہونے سے روک دے گی اور محل سے متصل ہوئے بغیر سبب موجود نہیں ہوتا ہے پس شرط داخل ہونے کی صورت میں سبب موجود نہیں ہوگا لہٰذا ثابت ہوا کہ شرط یعنی تعلیق بالشرط مانع سبب ہے مانع حکم نہیں ہے، سوال: پھر حکم کا عدم کیوں ہوتا ہے؟ جواب: حکم کا عدم سبب کے عدم سے ہوتا ہے۔ رہی یہ بات کہ شرط، سبب پر کیوں داخل ہوتی ہے حکم پر کیوں نہیں داخل ہوتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ شرط، شئ مذکور پر داخل ہوتی ہے اور، مذکور، سبب ہوتا ہے حکم، مذکور نہیں ہوتا ہے پس شرط، سبب پر داخل ہوگی حکم پر داخل نہیں ہوگی اور جب حکم پر داخل نہیں ہوگی تو شرط، حکم کے لئے مانع بھی نہیں ہوگی۔ رہا حکم کا عدم تو وہ سبب کے عدم سے ہوگا۔

ولهذا لو حلف الخ: ابھی اوپر آیا کہ احناف کے نزدیک، تعلیق بالشرط مانع سبب ہوتی ہے مانع حکم نہیں ہوتی ہے۔ مصنف یہاں سے اسی کی تائید میں فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ تعلیق بالشرط مانع سبب ہوتی ہے مانع حکم نہیں ہوتی ہے، یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی: واللہ لا اطلق امرأتی اور پھر طلاق کو شرط پر معلق کرتے ہوئے کہا: ان دخلتِ الدار فانت طالق تو یہ قسم کھانے والا، جب تک شرط نہیں پائی جائے گی حانث نہیں ہوگا کیونکہ شرط ان دخلت الدار، سبب انت طالق کے لئے شرط پائے جانے سے قبل مانع ہے اور جب سبب یعنی انت طالق کے لئے مانع ہے تو گویا اس نے انت طالق کہا ہی نہیں اور جب انت طالق نہیں کہا تو اس کی بیوی کو طلاق بھی نہیں پڑے گی اور قسم کھانے والا، واللہ لا اطلق امرأتی کی قسم میں حانث بھی نہیں ہوگا۔ ہاں شرط پائے جانے کے بعد چونکہ مانع زائل ہو جائے گا اور سبب یعنی انت طالق پایا جائے گا اور جب انت طالق پایا جائے گا تو اس کی بیوی کو طلاق بھی پڑ جائے گی اور واللہ لا اطلق امرأتی کی قسم میں حانث ہو جائے گا۔ دیکھئے! اس مثال میں شرط مانع سبب ہے اسی لئے شرط پائے جانے سے پہلے اس کی بیوی کو طلاق نہیں پڑے گی اور وہ اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ خِيَارِ الشَّرْطِ فِي الْبَيْعِ لِاَنَّ الْخِيَارَ دَاخِلٌ عَلَى الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَبِيْعُ فَبَاعَ بِشَرْطِ الْخِيَارِ يَحْنَثُ.

ترجمہ: اور یہ، بیع میں خیار شرط کے خلاف ہے اس لئے کہ خیار داخل ہے حکم پر نہ کہ سبب پر اور اسی وجہ سے اگر (کسی نے) قسم کھائی کہ وہ نہیں بیچے گا پھر خیار شرط کے ساتھ بیچ دیا تو حانث ہو جائے گا۔

تشریح: یہاں سے امام شافعی کے استدلال کا جواب دیا گیا ہے۔ امام شافعی کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ احناف کا یہ کہنا کہ ان دخلت الدار فانت طالق میں ان دخلت الدار شرط، فانت طالق سبب پر داخل ہے اور شرط، فانت طالق سبب کے لئے مانع ہے یعنی شرط کی وجہ سے فانت طالق معدوم ہے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ احناف کی یہ بات ہم کو تسلیم نہیں ہے کیونکہ انت طالق حسی طور پر موجود ہے پس موجود کو غیر موجود کہنا بے کار بات ہے پس انت طالق موجود ہوگا، پتہ چلا کہ شرط، سبب انت طالق پر داخل نہیں ہے اگر داخل ہوتا تو انت طالق موجود نہیں ہوتا بلکہ حکم وقوع طلاق پر داخل ہے یعنی شرط مانع سبب نہیں ہے بلکہ مانع حکم ہے جیسے بیع میں شرط خیار، بیع کے حکم ملک پر داخل ہے اور سبب یعنی بیع پر داخل نہیں ہے یعنی شرط خیار کی وجہ سے ملک ثابت نہیں ہوتی ہے، مانع سبب نہیں ہے یعنی بیع، شرط خیار کے باوجود منعقد ہو جاتی ہے۔ مصنف امام شافعی کے اس استدلال کا جواب دے رہے ہیں کہ (هٰذا) یہ یعنی عتاق اور طلاق میں شرط کا سبب پر داخل ہونا اور حکم پر داخل نہ ہونا، خیار شرط فی البیع کے برخلاف ہے، خیار شرط فی البیع کے برخلاف اس لئے ہے کہ یہ شرط یعنی خیار شرط فی البیع، حکم پر داخل ہوتا ہے سبب پر داخل نہیں ہوتا ہے۔ رہ گئی یہ بات کہ خیار شرط، بیع کے حکم پر کیوں داخل ہوتا ہے اور سبب پر داخل کیوں نہیں ہوتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیع اثبات کے قبیل سے ہے کیونکہ بیع میں مشتری کے لئے مبیع پر ملکیت ثابت ہوتی ہے اور بائع کے لئے ثمن ثابت ہوتا

ہے تو بیع جو اثبات کے قبیل سے ہے، اگر خیار شرط، سبب یعنی بیع پر داخل کرے تو اس خیار شرط کی وجہ سے بیع کے بارے میں یہ نہیں معلوم ہو سکے گا کہ وہ موجود ہوگی یا نہیں اگر شرط پائی گئی تو بیع موجود ہوگی اور اگر شرط نہیں پائی گئی تو بیع موجود نہیں ہوگی اور موجود ہونے نہ ہونے کے احتمال کا نام قمار ہے اور قمار حرام ہے پس قیاس کا تقاضا تھا کہ بیع، خیار شرط کے ساتھ نا جائز اور حرام ہوتی مگر ناتجربہ کار لوگوں کو دھوکہ کھانے سے بچانے کی ضرورت کے پیش نظر خلاف قیاس، خیار شرط کو جائز قرار دیدیا۔ الغرض خیار شرط کا ثبوت ضرورت کی وجہ سے ہے اور ضرورت صرف حکم پر شرط کو داخل کرنے سے پوری ہوجاتی ہے پس سبب پر داخل کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی برخلاف طلاق اور عتاق کے کہ یہ دونوں اسقاطات کے قبیل سے ہے کیونکہ طلاق سے ملک نکاح اور عتاق سے ملک یمین ساقط ہوجاتا ہے اور جو چیز اسقاطات کے قبیل سے ہو اس پر شرط داخل کرنے سے قمار کے معنی پیدا نہیں ہوتا ہے پس طلاق اور عتاق میں شرط کو سبب پر داخل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے یعنی طلاق اور عتاق میں شرط، سبب پر داخل ہوگی یعنی مانع سبب ہوگی اور صرف حکم پر داخل ہو کر مانع حکم نہیں ہوگی خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی کا طلاق اور عتاق کی شرطوں کا خیار شرط پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے جو درست نہیں ہے۔

ولهذا لو حلف لا يبيعُ فباعَ بشرطِ الخيارِ يَحنَثُ: خیار شرط چونکہ حکم پر داخل ہوتا ہے، سبب پر داخل نہیں ہوتا ہے اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی واللہ لا ابیع کہ اللہ کی قسم میں بیع نہیں کروںگا اور پھر خیار شرط کے ساتھ بیع کی تو قسم کھانے والا حانث ہوجائے گا کیونکہ خیار شرط، بیع یعنی سبب پر داخل نہیں ہوتا ہے پس خیار شرط بیع کو منعقد ہونے سے نہیں روکے گا اور جب خیار شرط بیع کو منعقد ہونے سے نہیں روکے گا بلکہ بیع منعقد ہوجائے گی تو خلاف یمین ہونے کی وجہ سے قسم کھانے والا حانث ہوجائے گا۔

> وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ التَّعْلِيْقَ تَصَرُّفٌ فِي السَّبَبِ بِاِعْدَامِهٖ اِلٰى زَمَنِ وُجُوْدِ الشَّرْطِ لَا فِيْ اَحْكَامِهٖ صَحَّ تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ وَبَطَلَ التَّكْفِيْرُ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ وَفَرْقُهٗ بَيْنَ الْمَالِيِّ وَالْبَدَنِيِّ سَاقِطٌ لِاَنَّ حَقَّ اللّٰهِ تَعَالٰى فِي الْمَالِيِّ فِعْلُ الْاَدَاءِ وَالْمَالُ آلَةٌ وَ اِنَّمَا يُقْصَدُ عَيْنُ الْمَالِ فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ.

ترجمه: اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ تعلیق بالشرط، سبب کے معدوم کرنے کے ساتھ، سبب میں وجود شرط کے زمانہ تک متصرف ہے نہ کہ اس کے حکم میں تو ملک کے ساتھ طلاق اور عتاق کو معلق کرنا صحیح ہے اور حنث سے قبل کفارۂ مالیہ باطل ہے اور ان (شافعی) کا مالی اور بدنی کے درمیان فرق بیان کرنا ساقط ہے اس لئے کہ مالی میں اللہ کا حق فعل اداء ہے اور مال آلہ ہے اور حقوق العباد میں مقصود، عین مال ہے۔

تشریح: پیچھے سے یہ بات چلی آرہی ہے کہ تعلیق بالشرط امام شافعی کے یہاں مانع حکم ہے مانع سبب نہیں ہے اور احناف کے یہاں مانع سبب ہے مانع حکم نہیں ہے اور ان دونوں بزرگوں نے اپنی اپنی باتوں کو مختلف طریقوں سے ثابت کیا ہے، مصنف

فرماتے ہیں کہ احناف کے یہاں جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق بالشرط، وجود شرط کے زمانہ سے پہلے اس سبب کو معدوم کرنے میں متصرف ہے یعنی تعلیق مانع سبب ہے مانع حکم نہیں ہے یعنی شرط پائے جانے سے پہلے سبب موجود نہیں ہوتا ہے اور جب شرط پا ئی جاتی ہے تو سبب بھی پایا جاتا ہے، تو طلاق کو ملک نکاح کے ساتھ معلق کرنا یعنی ان نکحتک فانت طالق کہنا اور عتاق کو ملک یمین کے ساتھ معلق کرنا یعنی ان ملکت عبدا فھو حر کہنا صحیح ہوگا کیوں کہ اس تعلیق کے وقت شرط ان نکحتک، سبب انت طالق پر داخل ہوگی اور دوسری مثال میں شرط ان ملکتک، سبب فانت حر پر داخل ہوگی اور جب شرط ان دونوں مثالوں میں سبب پر داخل ہوگی تو ان دونوں شرطوں کے موجود ہونے سے پہلے یہ دونوں سبب معدوم اور غیر موجود ہوں گے اور جب یہ دونوں سبب، غیر موجود ہوں گے تو ان دونوں سببوں کو محل کی ضرورت اور احتیاج نہیں ہوگی پس تعلیق بالشرط کے وقت ان دونوں سببوں کے محل نہ ہونے کی وجہ سے ان دونوں سببوں کو بیکار قرار نہیں دیا جائے گا کیونکہ محل کی ضرورت ہی نہیں ہے کہ بیکار ہوگے یعنی یہ تعلیق طلاق بالملک اور تعلیق عتاق بالملک صحیح ہوگی اور جب یہ دونوں شرطیں پائی جائے گی یعنی جب اس عورت سے نکاح اور اس غلام کا مالک ہوجائے گا تو یہ دونوں سبب یعنی انت طالق اور انت حر موجود ہوں گے گویا اس نے اس عورت سے نکاح کرنے کے بعد انت طالق کہا اور اس غلام کے مالک ہونے کے بعد انت حر کہا اور اسوقت محل طلاق اور محل عتاق موجود ہے لہٰذا وہ عورت مطلقہ اور وہ غلام آزاد ہوجائے گا۔

وبطل التکفیر بالمال: اس سے پہلے آیا تھا کہ امام شافعی، کفارہ مالیہ کو قبل الحنث ادا کرنا جائز قرار دیتے ہیں یہاں سے اسی بات کا جواب دیا ہے، اس عبارت کا صح پر عطف ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق بالشرط مانع سبب ہے تو امام شافعی کا قبل الحنث کفارۂ مالیہ کے ادا کرنے کو جائز کہنا بھی باطل ہوگیا اور وہ اس طرح کہ جب تعلیق بالشرط سبب پر داخل ہوتی ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک کفارہ کا سبب حنث ہے اور اگر امام شافعی کی بات تسلیم کرلی جائے کہ کفارہ کا سبب یمین ہے تو یہ بات یاد رہے کہ یمین تنہا سبب نہیں بن سکتا ہے کیونکہ یمین کفارہ ادا کرنے کے لئے منعقد نہیں ہوتا ہے بلکہ یمین یعنی قسم، پورا کرنیکے لئے منعقد ہوتی ہے، الغرض یمین تنہا سبب نہیں ہوگا بلکہ حنث کی شرط کے ساتھ سبب ہوگا گویا کہ حنث شرط ہوگی اور حنث شرط، یمین سبب کے لئے اپنے وجود سے پہلے مانع ہوگی یعنی حنث سے پہلے یمین موجود نہیں ہوگا اور جب یمین معدوم ہوگا تو یمین کے معدوم ہونے کے وقت کفارہ ادا کرنا کیسے درست ہوگا ہاں جب شرط یعنی حنث پائی جائے گی تو سبب یعنی یمین پایا جائے گا اور یمین پائے جانے کے بعد کفارہ ادا کرنا جائز ہوگا حاصل یہ نکلا کہ قبل الحنث کفارہ ادا کرنا باطل ہے۔

وفرقہ بین المالی والبدنی الخ: اس سے پہلے امام شافعی نے واجب مالی اور واجب بدنی کے درمیان فرق بیان کیا تھا کہ واجب مالی کا نفس وجوب پہلے اور اس کا وجوب ادا بعد میں ہوتا ہے اور جب نفس وجوب پہلے ہوتا ہے تو، وجوب ادا، سے پہلے واجب کو ادا کرنا جائز ہوگا پس کفارۂ مالیہ کو بھی جو واجب مالی ہے اس کے وجوب ادا (جو حنث سے ثابت ہوتا ہے) ثابت ہونے سے پہلے ادا کرنا جائز ہوگا۔ اور واجب بدنی کا نفس وجوب، وجوب ادا سے پہلے نہیں ہوتا ہے بلکہ جس وقت وجوب ادا ثابت ہوتا

ہے اسی وقت نفس وجوب بھی ثابت ہوتا ہے یعنی دونوں کا ثبوت ایک ساتھ ہوتا ہے اور جب نفس وجوب، وجوب ادا سے پہلے نہیں ہوتا ہے تو وجوب ادا سے پہلے اس کو ادا کرنا بھی جائز نہیں ہوگا پس کفارۂ بدنیہ جیسے روزوں کے ذریعہ کفارہ، جو واجب بدنی ہے اس کو بھی وجوب ادا یعنی حنث ثابت ہونے سے پہلے ادا کرنا جائز نہیں ہوگا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ واجب مالی اور واجب بدنی کے درمیان مذکورہ فرق ساقط ہے کیونکہ واجب مالی میں اللہ کا حق، فعل ادا ہے، مال اللہ کا حق نہیں ہے، مال تو اللہ کے حق کو ادا کرنے کا ایک ذریعہ اور آلہ ہے، جب واجب مالی میں مقصود اور اللہ کا حق، فعل ادا ہے تو واجب مالی بھی واجب بدنی کی طرح ہو گیا کیونکہ واجب بدنی میں بھی مقصود اور اللہ کا حق، فعل ادا ہے اور جب واجب بدنی کی طرح ہو گیا تو واجب بدنی کی طرح واجب مالی کو بھی وجوب ادا ثابت ہونے سے پہلے ادا کرنا جائز نہیں ہوگا پس ان دونوں میں امام شافعی کا مذکورہ فرق ساقط ہو گیا، یہ فرق اس وقت معتبر ہوتا جب کہ واجب مالی میں مقصود اور اللہ کا حق عین مال ہوتا۔ ہاں مذکورہ فرق حقوق العباد اور واجب بدنی کے درمیان صحیح ہے کیونکہ حقوق العباد میں مقصود اور بندہ کا حق، عین مال ہے لہٰذا حقوق العباد میں نفس وجوب، وجوب ادا سے جدا ہونے کا احتمال رکھے گا۔ الغرض یہ فرق واجب مالی اور واجب بدنی کے درمیان جاری نہیں ہوگا بلکہ یہ فرق واجب بدنی اور حقوق العباد کے درمیان جاری ہوگا۔

> وَمِنْ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ اِنَّ الْمُطْلَقَ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَاِنْ كَانَا فِيْ حَادِثَتَيْنِ مِثْلُ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرِ الْكَفَّارَاتِ لِاَنَّ قَيْدَ الْاِيْمَانِ زِيَادَةُ وَصْفٍ يَجْرِيْ مَجْرَى الشَّرْطِ فَيُوْجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِهٖ فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ وَفِيْ نَظِيْرِهٖ مِنَ الْكَفَّارَاتِ لِاَنَّهَا جِنْسٌ وَاحِدٌ .

ترجمہ: اور ان تمام (وجوہ فاسدہ) میں سے ایک وہ ہے جو امام شافعی نے کہا ہے کہ مطلق، مقید پر محمول ہوگا اگرچہ یہ دونوں دو حادثے میں ہوں جیسے کفارۂ قتل اور دیگر تمام کفارات اس لئے کہ ایمان کی قید ایسے وصف کی زیادتی ہے جو شرط کے قائم مقام ہے پس (یہ وصف) اپنے معدوم ہونے کے وقت منصوص علیہ اور اس کے ہم مثل کفارات میں حکم کی نفی کو ثابت کرے گا کیونکہ وہ جنس ایک ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ من جملہ وجوہ فاسدہ میں سے ایک یہ بھی ہے کہ امام شافعی کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول ہوگا اگرچہ دونوں دو حادثے میں ہوں یعنی حکم مطلق کسی اور واقعہ میں ہو اور حکم مقید کسی اور واقعہ میں ہو پھر بھی مقید والی قید، مطلق پر لاگو ہوگی جیسے کفارۂ قتل، ایک الگ واقعۂ قتل میں ثابت ہے اور اس کفارہ میں رقبہ، ایمان کی قید کیساتھ مقید ہے چنانچہ ارشاد باری ہے: ومن قتل مؤمنا خطأ فتحریر رقبة مؤمنة۔ اور دوسرے کفارات یعنی کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار، دوسرے واقعہ یمین وظہار میں وارد ہے اور ان کفارات میں، رقبہ، ایمان کی قید سے خالی اور مطلق ہے چنانچہ واقعہ یمین میں او تحریر رقبة اور واقعہ ظہار میں فتحریر رقبة وارد ہے، پس امام شافعی کے نزدیک مطلق یعنی کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کو مقید یعنی کفارۂ قتل پر محمول کیا جائے گا اور

ظہار و یمین کے کفارہ میں بھی رقبہ مؤمنہ آزاد کرنا ضروری ہوگا اور اگر رقبہ مؤمنہ کو آزاد نہیں کیا تو کفارۂ یمین وظہار ادا نہیں ہوگا۔

لان قید الایمان الخ: رہی یہ بات کہ اگر رقبہ مؤمنہ نہیں ادا کیا تو کفارۂ یمین وظہار کیوں نہیں ادا ہوگا تو اس کی وجہ یہاں سے بیان کر رہے ہیں کہ کفارۂ قتل میں، رقبہ میں وصف ایمان ایسا وصف زائد ہے جو شرط کے قائم مقام ہے چنانچہ عبارت ہوگی: فتحریر رقبۃ ان کانت مؤمنۃ اور شرط کے معدوم ہونے کے وقت حکم منتفی ہو جاتا ہے پس وصف ایمان جو شرط کی جگہ ہے اس کے بھی معدوم ہونے کے وقت حکم منصوص علیہ یعنی کفارہ قتل میں اور اس کے ہم مثل دوسرے کفارات، ظہار و یمین میں بھی حکم منتفی ہو جائے گا یعنی کفارہ ادا نہیں ہوگا۔ رہ گئی یہ بات کہ دوسرے کفارات، ظہار و یمین میں حکم کیوں منتفی ہوگا تو مصنف نے اس کا یہ جواب دیا کہ کفارۂ یمین وظہار، کفارۂ قتل کی، کفارہ ہونے میں ہم جنس ہے پس جو حکم انتفاء ایک یعنی کفارۂ قتل کے لئے ہوگا وہی حکم انتفاء اس کے ہم جنس یعنی کفارۂ ظہار و یمین کے لئے ہوگا۔ الغرض امام شافعی کے نزدیک اگرچہ مطلق اور مقید دو واقعہ میں وارد ہوں پھر بھی مطلق مقید پر محمول ہوگا اور اگر مطلق اور مقید دونوں ایک ہی واقعہ میں وارد ہو تو بدرجہ اولی مطلق مقید پر محمول ہوگا جیسے واقعۂ ظہار کے بارے میں ارشاد باری ہے: والذین یظاھرون من نسائھم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا ذالکم توعظون بہ واللہ بما تعملون خبیر فمن لم یجد فصیام شہرین متتابعین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا ذالک لتؤمنوا باللہ ورسولہ وتلک حدود اللہ وللکافرین عذاب الیم۔

دیکھئے! واقعۂ ظہار ایک واقعہ ہے اس کے بارے میں تین چیزیں وارد ہیں رقبہ کا آزاد کرنا، لگے تار دو مہینے کے روزے رکھنا، ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ان تینوں میں سے پہلی اور دوسری چیز من قبل ان یتماسا کی قید سے مقید ہے اور تیسری چیز اس قید سے خالی اور مطلق ہے پس امام شافعی تیسری چیز کو بھی من قبل ان یتماسا کی قید سے مقید کریں گے یعنی بیوی سے جماع کرنے سے قبل ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ضروری ہوگا اگر کھانا کھلانے کے دوران ہی جماع کرلیا تو دوبارہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا پڑے گا۔

وَعِندَنَا لَا يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَاِنْ كَانَا فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ بَعْدَ اَنْ يَّكُوْنَا فِي حُكْمَيْنِ لِاِمْكَانِ الْعَمَلِ بِهِمَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٌ فِيْمَنْ قَرِبَ الَّتِيْ ظَاهَرَ مِنْهَا فِيْ خِلَالِ الصَّوْمِ لَيْلًا عَامِدًا اَوْ نَهَارًا نَاسِيًا اِنَّه يَسْتَانِفُ وَلَوْ قَرِبَهَا فِيْ خِلَالِ الْاِطْعَامِ لَمْ يَسْتَانِفْ لِاَنَّ شَرْطَ الْاِخْلَاءِ عَنِ الْمَسِيْسِ مِنْ ضَرُوْرَةِ شَرْطِ التَّقْدِيْمِ عَلَى الْمَسِيْسِ وَذَالِكَ مَنْصُوْصٌ عَلَيْهِ فِي الْاِعْتَاقِ وَالصِّيَامِ دُوْنَ الْاِطْعَامِ .

ترجمہ: اور ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا اگرچہ دونوں ایک حادثہ میں ہوں بعد اس کے کہ وہ دونوں دو حکموں میں ہوں ان دونوں پر عمل کے ممکن ہونے کی وجہ سے، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے جماع کیا اس عورت سے جس سے ظہار کیا تھا روزہ رکھنے

کے درمیان رات میں جان بوجھ کر یا دن میں بھول کر، کہ وہ استیناف کرے گا اور اگر جماع کیا اس سے کھلانے کے درمیان تو اعادہ نہیں کرے گا اس لئے کہ جماع سے خالی ہونے کی شرط، جماع پر تقدیم کفارہ کی شرط کے لئے ضروری ہے اور وہ منصوص علیہ ہے اعتاق اور صوم میں نہ کہ کھانا کھلانے میں۔

تشریح: وعندنا لا یُحمَلُ المطلقُ علی المُقَیّدِ وان کانا فی حادِثَۃٍ واحدۃ بعد ان یکونا فی حُکْمَین: مصنف فرماتے ہیں کہ ہم احناف کے نزدیک حکم مطلق، حکم مقید پر محمول نہیں ہوتا ہے اگرچہ وہ دونوں ایک حادثہ میں ہوں یعنی اگرچہ واقعہ ایک ہو اور حکم دو ہوں لیکن ایک حکم مطلق اور دوسرا حکم مقید ہو، تو مطلق، مقید پر محمول نہیں ہوگا۔ اور جب ایک حادثہ میں مطلق، مقید پر محمول نہیں ہوتا ہے تو اگر دو حادثے ہوں اور حکم دونوں حادثوں کا ایک ہی ہو لیکن ایک حادثہ میں حکم مطلق ہو اور دوسرے حادثہ میں وہی حکم مقید ہو تو مطلق، مقید پر بدرجہ اولی محمول نہیں ہوگا۔ اس سلسلہ میں امام شافعی کا مذہب مع مثال اوپر آچکا ہے۔
الغرض مصنف نے وان کان فی حادثۃ واحدۃ سے یہ بتلایا ہے کہ حادثہ ایک ہو اور بعد ان یکونا فی حکمین سے یہ بتلایا ہے کہ مطلق اور مقید دو حکموں میں ہوں یعنی حکم دو ہوں ایک مطلق اور ایک مقید۔ رہی یہ بات کہ مطلق کو مقید پر محمول کیوں نہیں کیا جائے گا تو مصنف نے اس کا جواب لامکان العمل بھما سے دیا ہے کہ مطلق اور مقید دونوں پر الگ الگ عمل کرنا ممکن ہے یعنی ان دونوں مطلق اور مقید کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے پھر مطلق کو مقید پر محمول کیوں کیا جائے گا،

قال ابو حنیفۃَ و محمد فیمن قَرِبَ التی ظاھَرَ منھا الخ: حادثہ اور واقعہ ایک ہو اور اس واقعہ میں دو حکم ہوں ایک حکم مطلق اور ایک حکم مقید ہو تو اس مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، یہاں سے اسی کی مثال پیش کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جس نے جماع کیا روزے کے درمیان رات میں عمداً، یا دن میں بھول کر، اس عورت سے جس سے ظہار کیے ہوا ہو، کہ وہ استیناف کریگا اور اگر اس عورت سے کھانا کھلانے کے درمیان جماع کیا تو استیناف نہیں کرے گا، یعنی ایک آدمی نے اپنی بیوی سے ظھرک کظھر امی کہہ کر ظہار کیا تو یہ ظہار ایک واقعہ ہوا، اس واقعہ ظہار میں، اگر وہ اپنی بیوی کو لوٹانا چاہے تو یہ حکم ہے کہ رقبہ آزاد کرے، یا مسلسل دو مہینے کے روزے رکھے اور یہ دونوں حکم من قبل ان یتماسا کی قید سے مقید ہے یعنی جماع سے پہلے یہ کفارہ ادا کرے اور یہ دونوں مقید ہونے کے اعتبار سے ایک حکمِ مقید ہوا۔ یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے اور یہ حکم من قبل ان یتماسا کی قید سے خالی اور مطلق ہے اور یہ حکم مطلق دوسرا حکم ہے، طرفین کے نزدیک اس مطلق کو من قبل ان یتماسا کی قید سے مقید نہیں کیا جائے گا۔ چنانچہ امام طرفین نے فرمایا کہ اس عورت سے جماع کرنے سے قبل غلام آزاد کرنا ہوگا یا دو ماہ روزے رکھنا ہوگا، اگر روزہ رکھنے کے درمیان رات میں عمداً اور دن میں بھول کر اس عورت سے جماع کر لیا تو وہ استیناف کرے گا یعنی از سر نو روزہ رکھے گا اور پہلے والا روزہ کالعدم ہوگا، اور اگر ایک ایک کر کے ساٹھ مسکین کو کھانا کھلانے کا ارادہ ہو اور اسی دوران جماع کرلے تو کفارہ کو لوٹانے کی ضرورت نہیں ہے کفارہ ادا ہو

گیا۔ رہی یہ بات کہ روزے کے دوران جماع کرنے سے، جماع سے قبل والے روزے کو کالعدم کیوں قرار دیا جائے گا تو مصنف نے لان شرط الاخلاء سے اسی کا جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ من قبل ان یتماسا کی جو قید ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جماع پر کفارہ کو مقدم کرنا شرط ہے اور اس شرط کے لئے ضروری ہے کہ کفارہ کو جماع سے خالی ہونے کو شرط کہا جائے اور یہ شرط اعتاق اور صیام میں ہے اطعام میں نہیں ہے پس اس قید اور شرط کی وجہ سے درمیان روزہ جماع کر لینے سے از سرے نو روزہ رکھنا ضروری ہوگا، اور دوران اطعام جماع کر لینے سے اعادہ ضروری نہیں ہوگا۔ دیکھئے! واقعہ ایک ہے یعنی واقعہ ظہار اور اس میں حکم دو ہیں ایک مقید اور دوسرا مطلق اس میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا گیا ہے۔

وَ كَذَالِكَ إِذَا دَخَلَ الْإِطْلَاقُ وَالتَّقْيِيْدُ فِي السَّبَبِ يَجْرِيْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلٰى سُنَنِهٖ كَمَا قُلْنَا فِيْ صَدَقَةِ الْفِطْرِ اِنَّهٗ يَجِبُ اَدَاؤُهَا عَنِ الْعَبْدِ الْكَافِرِ بِالنَّصِّ الْمُطْلَقِ بِاِسْمِ الْعَبْدِ وَعَنِ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ بِالنَّصِّ الْمُقَيَّدِ بِالْاِسْلَامِ لِاَنَّهٗ لَامُزَاحَمَةَ فِي الْاَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ .

ترجمہ: اور ایسے ہی جب اطلاق وتقیید سبب میں داخل ہوں تو ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے اپنے طریقے پر جاری ہوگا جیسا کہ ہم نے صدقۃ الفطر میں کہا کہ اس کی ادائے گی کافر غلام کی طرف سے واجب ہوگی لفظ عبد کے ساتھ نص مطلق کی وجہ سے اور مسلمان غلام کی طرف سے اسلام کے ساتھ نص مقید کی وجہ سے (واجب ہوگی) اس لئے کہ اسباب میں کوئی تضاد نہیں ہے پس جمع واجب ہوگا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ ایسے ہی جب اطلاق وتقیید سبب میں داخل ہوں، تو ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے اپنے طریقے پر جاری ہوگا، یعنی جس طرح حکم مطلق کو حکم مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ہے، اسی طرح سبب مطلق کو سبب مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، جیسے حضور ﷺ نے فرمایا: **ادّوا عن کل حر وعبد صغیر او کبیر نصف صاع من بر او صاع من تمر** اس حدیث میں صدقۃ الفطر کے سبب یعنی عبد کو مطلق ذکر کیا ہے، عبد کو مسلم کی قید سے مقید نہیں کیا ہے۔ دوسری حدیث میں عبد اللہ ابن عمر کی روایت ہے: **ان رسول اللہ ﷺ فرض زکوۃ الفطر من رمضان علی الناس صاعا من تمر او صاعا من شعیر من کل حر وعبد ذکر وانثی من المسلمین** اس حدیث میں صدقۃ الفطر کا سبب یعنی عبد کو مسلم کی قید سے مقید کیا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ حدیث اول میں لفظ عبد کے ساتھ مطلق نص کی وجہ سے ہم احناف نے یہ کہا ہے کہ عبد کافر کی طرف سے صدقۃ الفطر ادا کرنا واجب ہوگا، یعنی سبب مطلق عبد، کی طرف سے اس حدیث کی رو سے صدقۃ الفطر نکالنا واجب ہوگا اور چونکہ عبد مطلق کا ایک فرد کافر بھی ہے پس عبد کافر کی طرف سے بھی صدقۃ الفطر نکالنا واجب ہوگا، اور دوسری حدیث میں اسلام کے ساتھ مقید، نص کی وجہ سے ہم احناف نے کہا ہے کہ عبد مسلم کی طرف سے صدقۃ الفطر ادا کرنا واجب ہوگا یعنی عبد کافر کی طرف سے نص مطلق کی وجہ سے اور عبد مسلم کی طرف سے نص مطلق اور نص مقید دونوں کی وجہ سے۔ دیکھئے! سبب مطلق پر بھی عمل کیا

گیا ہے اور سبب مقید پر بھی عمل کیا گیا ہے۔ رہی یہ بات کہ سبب مطلق کو سبب مقید پر محمول کیوں نہیں کیا جاتا ہے؟ تو مصنف نے **لانه لامزاحمة في الاسباب** سے اس کی وجہ بیان کی ہے کہ اسباب میں مزاحمت نہیں ہے یعنی سبب مطلق اور سبب مقید کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے حکم، سبب مطلق سے بھی ثابت ہوتا ہے اور سبب مقید سے بھی اور جب ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے دونوں سے حکم ثابت ہوسکتا ہے تو ان دونوں کو جمع کیا جائے گا یعنی دونوں پر عمل کیا جائے گا اور سبب مطلق کو سبب مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

وَهُوَ نَظِيْرُ مَا سَبَقَ اَنَّ التَّعْلِيْقَ بِالشَّرْطِ لَايُوْجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ عَدَمِهٖ فَصَارَ الْحُكْمُ الْوَاحِدُ قَبْلَ وُجُوْدِهٖ مُعَلَّقًا وَمُرْسَلًا لِاَنَّ الْاِرْسَالَ وَالتَّعْلِيْقَ يَتَنَافَيَانِ وُجُوْدًا وَاَمَّا قَبْلَ وُجُوْدِهٖ فَهُوَ مُعَلَّقٌ بِالشَّرْطِ اَيْ مَعْدُوْمٌ يَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهٗ بِالشَّرْطِ وَمُرْسَلٌ عَنِ الشَّرْطِ اَيْ مَعْدُوْمٌ مُحْتَمِلٌ لِلْوُجُوْدِ قَبْلَهٗ وَالْعَدَمُ الْاَصْلِيُّ كَانَ مُحْتَمِلًا لِلْوُجُوْدِ وَلَمْ يَتَبَدَّلِ الْعَدَمُ فَصَارَ مُحْتَمِلًا لِلْوُجُوْدِ بِطَرِيْقَيْنِ .

ترجمه: اور وہ نظیر ہے اس کی جو پہلے گذر گیا کہ تعلیق بالشرط عدم شرط کے وقت (حکم کی) نفی کو ثابت نہیں کرتی ہے پس حکم واحد اپنے وجود سے پہلے معلق اور مرسل دونوں ہوگا اس لئے کہ ارسال وتعلیق وجود حکم کی صورت میں ایک دوسرے کے متنافی ہے اور بہرحال وجود حکم سے پہلے تو وہ (حکم) شرط کے ساتھ معلق ہے یعنی ایسا معدوم ہے جس کا وجود شرط کے ساتھ متعلق ہے اور شرط سے مرسل ہے یعنی ایسا معدوم ہے جو اس (شرط) سے قبل وجود کا احتمال رکھتا ہے اور عدم اصلی وجود کا احتمال رکھتا ہے اور عدم اصلی تبدیل نہیں ہوا لہٰذا دونوں طریقوں پر وجود کا احتمال ہوگا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ وہ، یعنی سبب مطلق اور سبب مقید میں سے ہر ایک پر عمل کرنا اور ان میں سے ایک کو دوسرے پر محمول نہ کرنا، اس مسئلہ کی نظیر ہے جو پہلے گذر چکا، اس کا حاصل یہ ہے کہ پہلے یہ بات گذری ہے کہ تعلیق بالشرط نفی حکم کو واجب نہیں کرتی ہے شرط کے معدوم ہونے کے وقت، یعنی اگر کسی حکم کو شرط کے ساتھ معلق کیا جائے تو اس شرط کے معدوم ہونے سے حکم کا معدوم ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

فصار الحكمُ الواحدُ قَبلَ وجودِهٖ مُعلقًا و مُرسلاً: مصنف فرماتے ہیں کہ جب حکم کا معدوم ہونا لازم نہیں آتا ہے بلکہ وہ حکم، شرط کے بغیر بھی موجود ہوسکتا ہے، تو وہ حکم واحد، اپنے وجود سے پہلے اس بات کا بھی احتمال رکھے گا کہ اسی شرط کے ساتھ معلق رہے جب وہ شرط پائی جائے تو وہ حکم بھی پایا جائے اور شرط نہ پائی جائے تو وہ حکم بھی نہ پایا جائے، اور اس بات کا بھی احتمال رکھے گا کہ وہ حکم، مرسل یعنی شرط کے بغیر ہو، جیسے کسی نے اپنی بیوی کی تین طلاق کو دخول دار پر معلق کیا یعنی ان دخلت الدار

فانت طالق کہا تو حکم یعنی وقوع طلاق، اس بات کا بھی احتمال رکھے گا کہ دخول دار کی شرط پر معلق رہے، شرط یعنی دخول دار پا یا جائے تو وقوع طلاق کا حکم پایا جائے اور اگر شرط نہ پائی جائے تو وقوع طلاق کا حکم بھی نہ پایا جائے، اور یہ بھی احتمال رکھے گا کہ وقوع طلاق کا حکم مرسل ہو بایں طور کہ شرط پائے جانے سے پہلے شوہر تین طلاق دیدے اور طلاق کا وقوع ہو جائے۔

لان الارسال و التعليق الخ: رہی یہ بات کہ وہ حکم یعنی وقوع طلاق، معلق بالشرط اور مرسل دونوں ہونے کا احتمال کیوں رکھے گا؟ تو یہاں سے مصنف اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں، کہ ارسال اور تعلیق دونوں، وجود حکم کے وقت تو ایک دوسرے کے منافی ہے یعنی ایسا نہیں ہوسکتا ہے کہ اس حکم کا وجود، تعلیق سے بھی ہو اور ارسال سے بھی ہو بلکہ ان دونوں میں سے ایک ہی سے حکم کا وجود ہوگا۔

لیکن وہ حکم اپنے وجود سے پہلے معلق بالشرط بھی ہے یعنی وہ حکم ایسا معدوم ہے جس کا وجود، شرط سے متعلق ہے کہ اگر شرط پائی گئی تو حکم بھی پایا جائے گا اگر نہیں پائی گئی تو حکم نہیں پایا جائے گا، اور مرسل بھی ہے یعنی وہ حکم ایسا معدوم ہے جو شرط سے پہلے وجود کا احتمال رکھتا ہے۔ اور جب حکم اپنے وجود سے پہلے معلق بالشرط بھی ہے، اور مرسل بھی ہے تو حکم، معلق بالشرط اور مرسل دونوں ہونے کا احتمال رکھے گا۔

والعَدَمُ الأَصلِيُ كان مُحتَمَلًا للوجودِ الخ: رہ گئی یہ بات کہ حکم اپنے وجود سے پہلے معلق بالشرط اور مرسل عن الشرط کیوں ہے؟ تو مصنف نے یہاں سے اس کی وجہ بتائی ہے کہ تعلیق بالشرط سے پہلے جو حکم کا اصلی عدم ہے وہ تعلیق اور ارسال کے ذریعہ وجود کا احتمال رکھتا ہے اور تعلیق کے بعد وہ عدم اصلی نہیں بدلتا ہے پس جس طرح وہ حکم تعلیق سے قبل، تعلیق اور ارسال کے ذریعہ ثابت اور موجود ہونے کا احتمال رکھتا ہے تعلیق کے بعد بھی وہ حکم، تعلیق بالشرط اور ارسال کا احتمال رکھے گا۔ الغرض جب حکم اپنے جود سے پہلے ارسال اور تعلیق دونوں طرح سے ثابت ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو اس سے پتہ چلا کہ تعلیق اور ارسال میں کوئی منافات نہیں ہے بلکہ حکم علی سبیل البدلیت دونوں سے ثابت ہوسکتا ہے اسی طرح سبب مطلق اور سبب مقید کے درمیان بھی کوئی منافات نہیں ہے دونوں سے حکم ثابت ہوسکتا ہے پس نظیر ہونے کا مطلب یہی ہوا کہ جیسے تعلیق اور ارسال میں منافات نہیں ہے دونوں سے حکم علی سبیل البدلیت ثابت ہوسکتا ہے ویسے ہی سبب مطلق اور سبب مقید کے درمیان بھی کوئی منافات نہیں ہے اس دونوں سے بھی حکم علی سبیل البدلیت ثابت ہوسکتا ہے۔

وَمِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ اِنَّ الْعَامَّ يَخُصُّ بِسَبَبِهِ وَعِنْدَنَا يَخُصُّ بِسَبَبِهِ اِذَا لَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهِ كَقَوْلِهِ نَعَمْ اَوْ بَلٰى اَوْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ كَقَوْلِ الرَّاوِيْ سَهَا رَسُوْلُ اللهِ ﷺ فَسَجَدَ اَوْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَوَابِ كَالْمَدْعُوِّ اِلَى الْغَدَاءِ يَقُوْلُ وَاللهِ لَا اَتَغَدّٰى فَاَمَّا اِذَا زَادَ عَلٰى قَدْرِ الْجَوَابِ فَقَالَ وَاللهِ لَا اَتَغَدّٰى الْيَوْمَ وَهُوَ مَوْضَعُ الْخِلَافِ فَعِنْدَنَا يَصِيْرُ مُبْتَدِأً اِحْتَرَازًا عَنْ اِلْغَاءِ الزِّيَادَةِ.

ترجمہ: اوران (وجوہ فاسدہ) میں سے ایک وہ ہے جس کے بعض لوگ قائل ہیں کہ عام اپنے سبب ورود کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک (عام) اپنے سبب ورود کے ساتھ خاص اس وقت ہوگا جب کہ وہ (عام) مستقل بنفسہ نہ ہو جیسے اس کا قول نعم یا بلی۔ یا (عام) جزاء کے قائم مقام ہو جیسے راوی کا قول "رسول اللہ ﷺ بھول گئے پس سجدہ کیا یا جواب کے قائم مقام ہو جیسے وہ شخص جس کو صبح کے کھانے کی طرف بلایا گیا ہو، کہے اللہ کی قسم صبح کا کھانا نہیں کھاؤں گا بہر حال جب جواب کی مقدار پر زیادہ کردیا چنانچہ کہا اللہ کی قسم آج صبح کا کھانا نہیں کھاؤں گا اور یہی اختلاف کی جگہ ہے تو ہمارے نزدیک از سرے نو کلام کرنے والا ہوگا زیادتی کو لغو قرار دینے سے احتراز کے لئے۔

تشریح: یہاں سے چوتھی وجہ فاسد کا بیان ہے مصنف فرماتے ہیں کہ وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ فاسد جس کے قائل بعض یعنی امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ ہیں، یہ ہے کہ صیغۂ عام جب کسی مخصوص شخص کے بارے میں نص یا قول صحابہ میں وارد ہو، چاہے اس صیغۂ عام کے آنے اور وارد ہونے کا سبب کسی سائل کا سوال ہو یا حضور ﷺ کے زمانہ میں کسی حادثہ کا واقع ہوا ہو، تو یہ صیغۂ عام اپنے سبب ورود کے ساتھ خاص ہوگا یعنی صیغۂ عام سے ثابت ہونے والا حکم اس سائل یا صاحب حادثہ کے ساتھ خاص ہوگا اور یہ حکم، سائل اور صاحب حادثہ کے، علاوہ دوسرے لوگوں کے لئے دوسری دلیل سے ثابت ہوگا اس صیغۂ عام سے ثابت نہیں ہوگا اور جمہور علماء کے نزدیک یہ صیغۂ عام اپنے سبب ورود کے ساتھ خاص نہیں ہوگا چنانچہ سائل اور غیر سائل، صاحب حادثہ اور صاحب غیر حادثہ سب کو عام ہوگا، اس کی تائید آیت ظہار سے ہوتی ہے کہ وہ نازل ہوئی ہے اَوس بن صامت کی بیوی خولہ کے بارے میں اور صحابہ نے اس کو عام رکھا ہے دوسرے لوگوں کے لئے بھی۔ اسی طرح بہت سی آیتیں ایسی ہیں جو واقعۂ خاص میں وارد ہوئی ہیں اور صحابہ نے ان کو سبب ورود کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے بلکہ عام خیال کیا ہے پس اس سے ثابت ہوا کہ صیغہ عام اپنے سبب ورود کے ساتھ خاص نہیں ہوتا ہے۔

وعندنا انما یخص الخ: صیغۂ عام اپنے سبب ورود کے ساتھ خاص ہوگا یا نہیں اس سلسلہ میں احناف کے یہاں تفصیل ملاحظہ کیجئے! احناف کے یہاں اس کی چار صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ صیغۂ عام، مستقل بنفسہ نہ ہو یعنی جس واقعہ یا جس سوال میں وہ صیغۂ عام وارد ہوا ہے اس کے بغیر وہ صیغۂ عام، کلام مفید نہ ہو جیسے کسی نے کہا: اکان لی علیک الف درھم، مخاطب نے کہا: نعم یا بلی، یہ نعم اور بلی دونوں صیغۂ عام ہیں بہت سے کلام کے جواب بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں مگر غیر مستقل ہیں یعنی نعم اور بلی کے مفہوم کو سمجھنا کلام سابق کے سمجھنے پر موقوف ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ صیغۂ عام، جزاء کے قائم مقام ہو جیسے حضور ﷺ نے سہواً ایک مرتبہ چار رکعت کے بجائے دو رکعت پڑھائی، معلوم ہونے پر سجدہ سہو کیا، راوی کہتے ہیں: سھا رسول اللہ ﷺ **فسجد** اس میں لفظ **فسجد** فاء کے قرینہ سے جزاء کے قائم مقام ہے اور صیغۂ عام ہے کیونکہ سجدہ نماز، سجدۂ تلاوت، سجدہ سہو سب کو شامل ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ صیغۂ عام، جواب کے قائم مقام ہو اور اس میں سوال سے زیادہ کسی چیز کا اضافہ نہ ہو

جیسے وہ مخاطب جس کو صبح کے کھانے کی طرف بلایا گیا ہو یعنی اس سے تغد معی کہا گیا ہو اور وہ کہے و اللہ لا اتغدی اس میں اتغدی جواب کے قائم مقام ہے اور سوال سے زیادہ الیوم یا اس کے علاوہ کسی چیز کا اضافہ نہیں کیا ہے اور صیغۂ عام ہے کیونکہ لا اتغدی کا معنی ہے، میں صبح کا کھانا نہیں کھاؤں گا اور صبح کا کھانا کسی بھی دن کا ہو سکتا ہے آج کی صبح اور آج کے علاوہ کسی بھی دن کی صبح کا ہو سکتا ہے، مخاطب اور غیر مخاطب کسی کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ مخاطب جواب میں اس سوال سے زائد بات کہے جیسے تغد معی کے جواب میں الیوم کا اضافہ کرتے ہوئے لا اتغدی الیوم کہے۔ پہلی تینوں صورتوں میں ہمارے نزدیک بھی صیغۂ عام اپنے سبب ورود کے ساتھ خاص ہوگا اور چوتھی صورت، امام شافعی امام مالک اور احناف کے درمیان موضع اختلاف ہے چنانچہ اس چوتھی صورت میں بھی امام شافعی، امام مالک کے نزدیک صیغۂ عام اپنے سبب ورود کے ساتھ خاص ہوگا اور لا اتغدی الیوم میں غداء سے مراد وہی غداء ہوگا جس کی طرف سائل نے بلایا ہے چنانچہ اسی غداء میں شریک ہونے سے خلاف قسم ہونے کی وجہ سے حانث ہو جائے گا اور دوسری غداء میں شریک ہونے کی صورت میں حانث نہیں ہوگا اور احناف کے نزدیک یہ چوتھی صورت اپنے سبب ورود کے ساتھ خاص نہیں ہے چنانچہ اس دن کے کسی بھی غداء خواہ اس کے ساتھ یا علاوہ کے ساتھ، اس مخصوص غداء اور اس کے علاوہ اس دن کے کوئی بھی غداء سے، خلاف قسم ہونے کی وجہ سے حانث ہو جائے گا۔ رہی یہ بات کہ اس چوتھی صورت میں صیغۂ عام، اپنے سبب ورود کے ساتھ خاص کیوں نہیں ہوگا؟ تو مصنف نے اس کا جواب یصیر مبتدأ سے دیا ہے کہ الیوم، سوال سے زائد ہے اور سوال سے زائد لغو ہوتا ہے پس الیوم کی زیاتی لغو ہوگی لیکن لغو سے بچانے کے لئے و اللہ لا اتغدی الیوم کو ابتدائی کلام قرار دیا اور ابتدائی کلام، جواب کے قائم مقام نہیں ہوتا ہے، اور اسی طرح کلام ابتدائی، سبب ورود کے ساتھ خاص نہیں ہوتا ہے پس یہ کلام، سبب ورود کے ساتھ خاص نہیں ہوگا اور ہر صورت میں اس دن، غداء سے حانث ہو جائے گا۔

> وَمِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ اِنَّ الْقِرَانَ فِي النَّظْمِ يُوْجِبُ الْقِرَانَ فِي الْحُكْمِ مِثْلُ قَوْلِ بَعْضِهِمْ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ اِنَّ الْقِرَانَ يُوْجِبُ اَنْ لَّا تَجِبَ الزَّكٰوةُ عَلَى الصَّبِيِّ قَالُوْا لِاَنَّ الْعَطْفَ يَقْتَضِي الْمُشَارَكَةَ وَاعْتَبَرُوْا بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ اِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ الشَّرِكَةَ اِنَّمَا وَجَبَتْ فِي الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ لِافْتِقَارِهَا اِلٰى مَا يَتِمُّ بِهٖ فَاِذَا تَمَّ بِنَفْسِهٖ لَمْ تَجِبِ الشَّرِكَةُ اِلَّا فِيْمَا يَفْتَقِرُ اِلَيْهِ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَاَتِهٖ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَعَبْدِيْ حُرٌّ اِنَّ الْعِتْقَ يَتَعَلَّقُ بِالشَّرْطِ لِاَنَّهٗ فِي حَقِّ التَّعْلِيْقِ قَاصِرٌ.

ترجمہ: اور ان (وجوہ فاسدہ) میں سے ایک وہ ہے جس کے بعض لوگ قائل ہیں کہ قران فی النظم قران فی الحکم کو ثابت کرتا ہے جیسے بعض لوگوں کا قول، اللہ تعالی کے قول: و اقیموا الصلوۃ و اتوا الزکوۃ میں، کہ قران یہ ثابت

کرتا ہے کہ بچہ پر زکوۃ واجب نہ ہو ان لوگوں نے کہا ہے اس لئے کہ عطف مشارکت کا تقاضا کرتا ہے اور ان لوگوں نے جملہ ناقصہ پر قیاس کیا ہے جبکہ جملہ کاملہ پر عطف کیا گیا ہو اور یہ (قیاس) فاسد ہے اس لئے کہ شرکت جملہ ناقصہ میں ثابت ہے اس کے محتاج ہونے کی وجہ سے اس چیز کی طرف جس سے وہ تام ہوگا لیکن جب (جملہ ثانیہ) بذات خود تام ہو تو شرکت واجب نہیں ہوگی مگر اس میں جس کی طرف (کلام) محتاج ہو اور اسی وجہ سے ہم نے کہا، اپنی بیوی سے آدمی کے قول میں، اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق اور میرا غلام آزاد، کہ عتق شرط سے متعلق ہوگا اس لئے کہ (عبدی حر) تعلیق کے حق میں قاصر ہے۔

تشریح: یہاں سے پانچویں وجہ فاسد کا بیان ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ بعض وجہ فاسد جس کے بعض لوگ قائل ہیں، کہا گیا ہے کہ ان سے مراد امام مالک رحمۃ اللہ علیہ ہیں، یہ ہے کہ قران فی النظم قران فی الحکم کو ثابت کرتا ہے یعنی امام مالک کے نزدیک، دو کلاموں کو واو عاطفہ کے ذریعہ جمع کرنا، حکم میں دونوں کلاموں کی شرکت کو واجب کرتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے قول: اقیموا الصلوٰۃ و اٰتوا الزکوٰۃ میں ایک کلام اٰتوا الزکوٰۃ کا دوسرے کلام: اقیموا الصلوٰۃ پر واو عاطفہ کے ذریعہ عطف اور قران ہے اور اس عطف اور قران کی وجہ سے معطوف علیہ اقیموا الصلوٰۃ کا جو حکم ہے یعنی بچہ اور مجنون پر نماز کا فرض نہ ہونا اس حکم میں معطوف اٰتوا الزکوٰۃ بھی شریک اور مقارن ہے کیونکہ عطف مشارکت فی الحکم کا تقاضا کرتا ہے یعنی اگر معطوف علیہ واجب ہے تو معطوف بھی واجب ہوگا اور اگر واجب نہیں ہے تو معطوف بھی واجب نہیں ہوگا چنانچہ بچہ اور مجنون پر زکوۃ بھی فرض نہیں ہوگی۔ بچہ اور مجنوں پر تو احناف کے یہاں بھی زکوۃ نہیں ہے مگر امام مالک کی اس دلیل سے نہیں بلکہ اس حدیث: رفع القلم عن ثلاثۃ عن النائم حتی یستیقظ و عن الصبی حتی یحتلم و عن المجنون حتی یعقل، کی وجہ سے۔

واعتبروا بالجملۃ الناقصۃ الخ: رہی یہ بات کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے جو قران فی النظم سے قران فی الحکم کو ثابت کیا ہے، یہ کہاں سے ثابت کیا ہے؟ تو مصنف نے فرمایا کہ انہوں نے جملہ ناقصہ پر قیاس کیا ہے جب کہ اس کا جملہ کاملہ پر عطف کیا جائے جیسے: زینب طالق و ھند میں ھند جملہ ناقصہ کا زینب طالق جملہ کاملہ پر عطف ہے، یعنی جس طرح جملہ کاملہ پر جب جملۂ ناقصہ کا عطف کیا جائے۔ تو جملہ ناقصہ، جملۂ کاملہ کے حکم اور خبر میں شریک ہوتا ہے، ویسے ہی جملۂ کاملہ کا جب جملہ کاملہ پر عطف کیا جائے تو جملہ کاملہ بھی جملہ کاملہ کے حکم میں شریک ہوگا جیسے: زینب طالق و ھند طالق اس میں ھند طالق جملۂ کاملہ کا زینب طالق جملۂ کاملہ پر عطف کیا گیا ہے اور یہ جملۂ کاملہ معطوفہ، جملۂ کاملہ معطوف علیہا کے حکم میں شریک ہوگا۔

وھذا فاسد الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ یہ فاسد ہے یعنی امام مالک کا جملۂ ناقصہ پر، مذکورہ قیاس کرنا فاسد ہے، کیونکہ جملہ کاملہ پر جملہ ناقصہ کے عطف کرنے کی صورت میں جملہ ناقصہ کا جملہ کاملہ کے حکم میں شریک ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ یہ اس پر عطف ہے، بلکہ اس وجہ سے ہے کہ جملہ ناقصہ اپنی خبر اور حکم میں جملہ کاملہ کا محتاج ہے کہ اگر جملہ کاملہ کی خبر اور حکم میں جملہ

ناقصہ کو شریک نہیں کیا گیا تو جملہ ناقصہ غیر مفید ہونے کی وجہ سے لغو ہو جائے گا پس جملہ ناقصہ کو لغو ہونے سے بچانے اور اس کے صحیح ہونے کے لئے جملہ کاملہ کی خبر اور حکم میں اس کو شریک کر لیا گیا ہے۔ رہ گیا جملہ کاملہ کا جملہ کاملہ پر عطف کرنا تو اس میں یہ بات نہیں ہے یعنی دوسرا جملہ کاملہ پہلے جملہ کاملہ کا خبر اور حکم میں محتاج نہیں ہے کیونکہ اس کے پاس خود خبر ہے جب محتاج نہیں ہے تو جملہ ثانیہ، جملہ اولی کے حکم میں شریک بھی نہیں ہوگا۔ الغرض ناقصہ کی صورت میں احتیاج کی وجہ سے شرکت ہے اور کاملہ کو کاملہ پر عطف کی صورت میں احتیاج نہیں ہے اس لئے یہاں شرکت بھی نہیں ہوگی۔

الا فیما یفتقر الیہ: مصنف فرماتے ہیں کہ ہاں جملہ ثانیہ کاملہ، پہلے جملہ کاملہ کا جس چیز میں محتاج ہوگا مثلاً شرط میں محتاج ہو تو جملہ ثانیہ اس شرط میں شریک ہوگا تا کہ دوسرا بھی اس شرکت کی وجہ سے اس شرط میں کامل ہو جائے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا: **ان دخلت الدار فانت طالق و عبدی حر** تو ہم احناف نے کہا ہے کہ دوسرا جملہ **عبدی حر**، تعلیق کے حق میں قاصر ہے اور تعلیق کے حق میں قاصر ہونے کی وجہ سے یعنی **عبدی حر** کے ساتھ **ان دخلت الدار** نہ لگنے کی وجہ سے، عتق عبد بھی شرط یعنی **ان دخلت الدار** سے متعلق ہوگا اور اس عورت کے دخول دار سے جہاں وہ عورت مطلقہ ہو جائے گی وہیں اس کا غلام بھی آزاد ہو جائے گا اور عدم دخول دار سے جہاں وہ عورت مطلقہ نہیں ہوگی وہی وہ غلام بھی آزاد نہیں ہوگا۔

> فَصْلٌ فِي الْأَمْرِ۔ وَهُوَ مِنْ قَبِيْلِ الْوَجْهِ الْأَوَّلِ مِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِمَّا ذَكَرْنَا مِنَ الْأَقْسَامِ فَإِنَّ صِيْغَةَ الْأَمْرِ لَفْظٌ خَاصٌّ مِنْ تَصَارِيْفِ الْفِعْلِ وُضِعَ لِمَعْنًى خَاصٍّ وَهُوَ طَلَبُ الْفِعْلِ وَمُوْجَبُه عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ اَلْاِلْزَامُ اِلَّا بِدَلِيْلٍ وَالْأَمْرُ بَعْدَ الْحَظْرِ وَقَبْلَه سَوَاءٌ.

ترجمہ: (یہ) فصل امر کے بیان میں ہے، اور وہ ہمارے ذکر کئے ہوئے اقسام (تقسیمات اربعہ) میں سے قسم (تقسیم) اول کی قسم اول کے قبیل سے ہے اس لئے کہ صیغۂ امر، فعل کی گردانوں میں سے ایسا خاص لفظ ہے جو معنی خاص کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ (معنی خاص) **طلب الفعل (علی سبیل الاستعلاء)** ہے اور جمہور کے نزدیک اس (امر) کا موجب الزام (وجوب) ہے مگر کسی دلیل کی وجہ سے (جو اس کے غیر پر دلالت کرے) اور امر ممانعت کے بعد اور اس (ممانعت) سے قبل برابر ہے۔

تشریح: یہ فصل امر کے بیان میں ہے۔ امر، التماس، اور دعاء تینوں میں **طلب الفعل** ہوتا ہے مگر ان تینوں میں فرق ہے۔ امر: **طلب الفعل علی سبیل الاستعلاء** کو کہتے ہیں یعنی اپنے کو بڑا سمجھتے ہوئے مخاطب سے فعل طلب کرنا یعنی افعل کہنا۔ التماس: **طلب الفعل مع التساوی**۔ دعائ: **طلب الفعل مع الخضوع** کو کہتے ہیں۔

مصنف فرماتے ہیں کہ سابق میں جن تقسیمات اربعہ کے تحت ہم نے، بیس اقسام ذکر کیے ہیں امر، ان ہی تقسیمات اربعہ میں سے تقسیم اول کی قسم اول کے قبیل سے ہے،، اور تقسیم اول کی قسم اول،، خاص ہے نتیجہ یہ نکلا کہ امر خاص کے قبیل سے ہے۔ رہی یہ

بات کہ امر، خاص کے قبیل سے کیسے ہے تو مصنف فان صیغة الامر الخ سے اس کی وجہ بتارہے ہیں کہ، فعل کی گردانوں میں سے امر، ایک خاص لفظ ہے جو خاص معنی کے لئے وضع ہے اور وہ خاص معنی، طلب الفعل علی سبیل الاستعلاء ہے اور جب امر، خاص معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے تو امر، خاص کے قبیل سے ہوگا کیونکہ معنی خاص کے لئے موضوع لفظ، خاص ہی کہلاتا ہے۔

وموجبه عند الجمهور الالزام الا بدليل: جو چیز صیغۂ امر سے ثابت ہوتی ہے اس کو امر کا موجب کہا جاتا ہے۔ موجب، مقتضی اور حکم تینوں ایک ہی چیز ہیں۔ ندب، اباحت اور وجوب کے درمیان فرق یاد رکھئے! ندب، کہتے ہیں کسی کام کو کرنا اور نہ کرنا دونوں جائز ہوں البتہ کرنا راجح ہو اور اباحت کہتے ہیں کسی کام کا کرنا اور نہ کرنا دونوں جائز ہوں اور دونوں میں سے کوئی راجح نہ ہو بلکہ دونوں برابر ہوں اور وجوب کہتے ہیں کسی کام کو کرنا جائز اور نہ کرنا حرام ہو۔ امر کے موجب کے بارے میں اختلاف ہے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ امر کا موجب ندب ہے اور اس پر دلیل یہ دیتے ہیں کہ قرآن میں ہے: **واللذين يبتغون الكتاب مما ملكت ايمانكم فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا** اس میں **كاتبوهم** صیغۂ امر ہے جو ندب کے لئے ہے، پتہ چلا امر کا موجب ندب ہے اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ امر کا موجب اباحت ہے اور اس پر دلیل یہ دیتے ہیں کہ قرآن میں ہے: **واذا حللتم فاصطادوا** اس میں **فاصطادوا** صیغۂ امر اباحت کے لئے ہے پتہ چلا کہ امر کا موجب اباحت ہے۔ جمہور علماء کہتے ہیں کہ امر کا موجب وجوب ہے مگر دلیل سے یعنی اگر کوئی دلیل اس بات پر قائم ہو جائے کہ یہاں صیغۂ امر ندب یا اباحت کے لئے ہے تو اس وقت اس دلیل اور قرینہ کے مطابق ندب یا اباحت مراد ہوگی۔ اور امر کا موجب وجوب ہے اس پر جمہور یہ دلیل دیتے ہیں کہ اللہ تعالی نے فرمایا: **مامنعك ان لا تسجد اذ امرتك**، اس میں کہا گیا ہے کہ اے ابلیس جب میں نے تم کو آدم کے سجدہ کا امر کیا تو پھر تم نے سجدہ کیوں نہیں کیا؟ پتہ چلا کہ امر کا موجب وجوب ہے اگر وجوب نہیں ہوتا تو سجدہ نہ کرنے کی وجہ سے ابلیس راندۂ درگاہ نہ ہوتا، دوسری دلیل یہ ہے کہ علماء نے ہر زمانہ میں وجوبِ حکم کے لئے اوامر (امر کی جمع) کی طرف رجوع کیا ہے اس سے بھی پتہ چلا کہ امر کا موجب وجوب ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ امر کا موجب، وجوب اور ندب دونوں ہیں اور وہی وجوب اور ندب والی دلیل پیش کرتے ہیں اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ امر کا موجب وجوب، ندب اور اباحت تینوں ہیں اور وہی ندب، اباحت اور وجوب والی دلیل پیش کرتے ہیں اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ امر کا موجب توقف ہے یعنی جب تک دلیل نہ قائم ہو جائے کہ اس امر کا موجب کیا ہے اس وقت تک عمل نہیں کیا جائے گا کیونکہ امر بہت سے معانی کے لئے آتا ہے ان معانی کا ذکر ''دروس البلاغہ'' میں دیکھئے، جب دلیل قائم ہو جائے کہ اس جگہ امر کا موجب، وجوب یا ندب یا اباحت ہے تو اس دلیل کے مطابق وجوب یا ندب یا اباحت مراد ہوگی۔

والامر بعد الحظر وقبله سواء: مصنف فرماتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک امر، ممانعت کے بعد اور ممانعت سے قبل برابر ہے یعنی جب کسی چیز سے منع کر دیا جائے اور پھر اس کو کرنے کا امر کیا جائے تو یہ امر جو ممانعت کے بعد ہوا ہے، اور اسی طرح وہ امر جو ممانعت سے پہلے وارد ہوا ہو دونوں برابر ہیں یعنی دونوں وجوب کے لئے آتے ہیں ایسا نہیں ہے کہ جو امر ممانعت

کے بعد وارد ہو وہ اباحت کے لئے ہے اور جو ممانعت سے پہلے وارد ہوا ہو وہ وجوب کے لئے ہے جیسا کہ بعض اصحاب شافعی کہتے ہیں اور ان لوگوں کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے حالت احرام میں شکار سے ممانعت فرمایا اور احرام کھولنے کے بعد شکار کرنے کو مباح قرار دیا ہے چنانچہ فرمایا: و اذا حللتم فاصطادوا۔ دیکھئے! اس میں امر اصطاد، ممانعت کے بعد وارد ہے اور اباحت کے لئے ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شکار کی اباحت صیغۂ امر فاصطادوا سے ثابت نہیں ہے بلکہ أحِلَّ لکم الطیبات سے ہے کہ اس میں طیبات (پاکیزہ چیز) کو حلال کہا ہے اور شکار بھی طیبات میں سے ہے پس شکار بھی حلال ہوگا اور حلال، اباحت کے لئے بولا جاتا ہے پس شکار مباح ہوا۔ ممانعت کے بعد امر کے وجوب کے لئے ہونے پر جمہور علماء کے نزدیک دلیل یہ ہے کہ قرآن میں ہے: فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم، دیکھئے! اس آیت میں اشہر حرم، رجب، ذیقعدہ، ذی الحجہ، اور محرم میں قتال کو ممنوع قرار دینے کے بعد اقتلوا صیغۂ امر وارد ہے جو، وجوب کے لئے ہے یعنی ان مہینوں کے گذرنے کے بعد مشرکین سے قتال کو واجب کہا گیا ہے پتہ چلا کہ امر ممانعت کے بعد بھی وجوب کے لئے آتا ہے۔

وَلَا مُوْجَبَ لَه فِي التَّكْرَارِ وَلَا يَحْتَمِلُه لِاَنَّ لَفْظَ الْاَمْرِ صِيغَةٌ اُخْتُصِرَتْ لِمَعْنَاهَا مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ لٰكِنَّ لَفْظَ الْفِعْلِ فَرْدٌ فَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْ قَوْلِ الرَّجُلِ لِاِمْرَأَتِه طَلِّقِيْ نَفْسَكِ اِنَّه يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدَةِ وَلَا تَعْمَلُ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ فِيْهِ لِاَنَّه نِيَّةُ الْعَدَدِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ الْمَرْأَةُ اَمَةً لِاَنَّ ذٰلِكَ جِنْسُ طَلَاقِهَا فَصَارَ مِنْ طَرِيْقِ الْجِنْسِ وَاحِدًا.

ترجمہ: اور امر کا موجب تکرار نہیں ہے اور نہ وہ (امر) اس (تکرار) کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ لفظ امر ایسا صیغہ ہے جس کو اس کے معنی کے لئے طلب فعل سے مختصر کیا گیا ہے لیکن لفظ فعل فرد ہے پس عدد کا احتمال نہیں رکھے گا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے آدمی کے قول اپنی بیوی سے طلقی نفسک کے بارے میں کہ یہ (قول) ایک طلاق پر واقع ہوگا اور اس میں دو کی نیت عمل نہیں کرے گی اس لئے کہ وہ عدد کی نیت ہے مگر یہ کہ عورت باندی ہو اس لئے کہ وہ (دو) اس کی طلاق کی جنس ہے پس وہ (دو) جنس کے طریقہ پر واحد ہوگئی۔

تشریح: احناف کے نزدیک تکرار امر کا موجب نہیں یعنی امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا ہے اور نہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے چنانچہ جب صَلِّ کہا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تو ایک بار نماز پڑھ، نہ ایک سے زیادہ نماز پڑھنا مراد ہوگا، اور نہ ایک سے زیادہ نماز پڑھنے کا احتمال ہوگا۔

لان لفظ الامر الخ: رہ گئی یہ بات کہ امر، تکرار کا تقاضا کیوں نہیں کرتا ہے، اور اسی طرح امر، تکرار کا احتمال کیوں نہیں رکھتا ہے تو مصنف نے یہاں سے اس کی وجہ بتلائی ہے یعنی یہاں سے احناف کی دلیل پیش کی گئی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ امر کا لفظ ایسا صیغہ ہے جو طلبِ فعل کا مختصر ہے (فعل سے مراد مصدر ہے) جیسے اِضْرِبْ، صیغۂ امر، جو طلبِ فعلِ ضرب یعنی اطلب

منک الضرب کی مختصر عبارت ہے۔ایک وہم ہوتا ہے کہ جس طرح امر نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے اسی طرح فرد بھی نہیں ہوگا؟

لٰکنَّ لفظَ الفعلِ فرْد: سے مصنف نے اس وہم کا جواب دیا ہے کہ لفظ فعل یعنی وہ مصدر جس سے اختصار کیا گیا ہے، فرد ہے، کیونکہ مصدر لفظ واحد ہے اور لفظ واحد میں توحد ہوتا ہے لہٰذا، مصدر فرد ہوگا، الغرض مصدر فرد ہے اور جب مصدر فرد ہے تو مصدر عدد کا احتمال نہیں رکھے گا کیوں کہ فرد اور عدد میں منافات ہے کیوں کہ فرد وہ ہے جو افراد سے مرکب نہ ہو اور عدد وہ ہے جو افراد سے مرکب ہو، جب مصدر، عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو صیغہ امر جو مصدر سے مختصر کیا گیا ہے اور مصدر پر مشتمل ہے، بدرجہ اولی عدد کا احتمال نہیں رکھے گا اور عدد اور تکرار ایک ہی چیز ہے تو صیغہ امر تکرار کا بھی احتمال نہیں رکھے گا اور جب صیغہ امر تکرار کا احتمال نہیں رکھے گا تو تکرار، صیغہ اُمر کا موجب اور مقتضٰی کیسے ہوگا یعنی امر تکرار کا تقاضا کیسے کرے گا۔ابو اسحاق اسفرائی کے نزدیک امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **یَآیہا الناس ان اللہ کتب علیکم الحج** تو اقرع بن حابس نے سوال کیا کہ کیا ہم پر اسی ایک سال کا حج فرض ہے یا ہر سال کا حج فرض ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر میں نعم کہہ دیتا تو ہر سال حج فرض ہو جاتا اور تم نہ اس پر عمل کر پاتے اور نہ اس کی طاقت رکھتے، سنو حج ایک مرتبہ فرض ہے اور اس سے زائد نفل ہے۔ دیکھئے! حضرت اقرع بن حابس کا ہر سال حج فرض ہونے کے بارے میں پوچھنا اس بات کی دلیل ہے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے اگر امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا تو حضرت اقرع اس طرح کا سوال نہ کرتے۔اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تکرار امر کا موجب تو نہیں ہے لیکن تکرار امر کا محتمل ہے، موجب اور محتمل کے درمیان فرق یہ ہے کہ موجب بلا نیت ثابت ہوتا ہے اور محتمل بلا نیت ثابت نہیں ہوتا ہے امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ امر مثلاً اِضرِب، اُطلُبْ منک ضربًا کا مختصر ہے اور ضربا نکرہ ہے پس اس کا مختصر یعنی امر بھی نکرہ ہوگا اور نکرہ میں عموم کا احتمال ہوتا ہے اور عموم و تکرار ایک ہی چیز ہے پس امر میں تکرار کا احتمال ہوگا۔

و لہٰذا قلنا فی قول الرجل الخ: اسی وجہ سے کہ امر نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے، ہم احناف نے آدمی کے قول اپنی بیوی سے **طلقی نفسک** کے بارے میں کہا ہے کہ یہ قول ایک پر واقع ہوگا۔ یہاں سے احناف کے مذہب پر تفریع ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی اپنی بیوی سے کہتا ہے: **طلقی نفسک** تو اپنے کو طلاق دیدو، اور اس نے کوئی نیت نہیں کی تو یہ قول، ایک پر واقع ہوگا یعنی وہ عورت اپنے کو ایک طلاق دے سکتی ہے کیوں کہ ایک طلاق، فرد حقیقی ہے اور فرد حقیقی امر کا موجب ہے اور موجب بلا نیت کے ثابت ہوتا ہے پس ایک طلاق بلا نیت کے ثابت ہوگی اور اگر مرد نے تین کی نیت کی تو عورت تین دے سکتی ہے کیوں کہ تین فرد حکمی ہے اور فرد حکمی امر کا محتمل ہے اور محتمل نیت سے ثابت ہوتا ہے پس تین طلاق، نیت سے ثابت ہوگی، فرد حقیقی وہ ہے جس کے نیچے کوئی عدد نہ ہو اور فرد حکمی وہ ہے جو تمام کا مجموعہ ہو، اور اگر آدمی دو کی نیت کرتا ہے تو دو کی نیت، عمل نہیں کرے گی یعنی دو کی نیت صحیح نہیں ہوگی چنانچہ اگر عورت دو واقع کرتی ہے تو دو نہیں پڑے گی کیوں کہ دو نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی ہے، دو، فرد حکمی اس لئے نہیں ہے کہ فرد حکمی وہ ہے جو تمام کا مجموعہ ہو اور آزاد عورت کی طلاق کا مجموعہ تین

ہے دو نہیں ہے پس دو فرد حکمی نہیں ہوا بلکہ محض عدد ہے اور جب دو طلاق فرد نہیں ہے تو دو کی نیت معتبر نہیں ہوگی کیوں کہ طلقی صیغۂ امر فرد ہوتا ہے اور دو فرد نہیں ہے پس دو کی نیت امر کا مقتضی نہ ہونے کی وجہ سے معتبر نہیں ہوگی۔

الا ان تکون المرأة امة: مصنف فرماتے ہیں کہ اگر وہ عورت باندی ہو یعنی اگر شوہر، باندی بیوی سے طلقی نفسک کہے اور دو کی نیت کرے تو یہ نیت درست ہوگی چنانچہ اگر وہ باندی دو طلاق واقع کرتی ہے تو دو واقع ہو جائے گی کیوں کہ باندی کے حق میں دو طلاق، طلاق جنس ہے پس دو طلاق بطریق جنس ایک ہوگی یعنی باندی کے حق میں دو طلاق فرد حکمی ہوگی پس باندی کی دو طلاق صیغۂ امر طلقی کا مقتضی ہوگی اور اس کی نیت درست ہوگی اور نیت درست ہونے کی وجہ سے دو واقع کرنے سے دو واقع ہو جائے گی۔

> ثُمَّ الْاَمْرُ الْمُطْلَقُ عَنِ الْوَقْتِ كَالْاَمْرِ بِالزَّكٰوةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْعُشْرِ وَالْكَفَّارَاتِ وَقَضَاءِ رَمَضَانَ وَالنَّذْرِ الْمُطْلَقِ لَايُوْجِبُ الْاَدَاءَ عَلَى الْفَوْرِ فِي الصَّحِيْحِ مِنْ مَذْهَبِ اَصْحَابِنَا .

ترجمہ: پھر وہ امر جو مطلق (خالی) عن الوقت ہو جیسے زکوۃ، صدقۂ فطر، عشر، کفارات، قضاء رمضان، اور نذر مطلق کا امر، علی الفور اداء کو واجب نہیں کرتا ہے ہمارے صحاب (احناف) کے صحیح مذہب میں۔

تشریح: امر سے مراد مامور بہ ہے، مامور بہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ مامور بہ جو مطلق عن الوقت ہو یعنی اس مامور بہ کو ادا کرنے کے لئے کوئی وقت فکس اور محدود نہ ہو جیسے زکوۃ، صدقۂ فطر، عشر، کفارات، رمضان کا قضا روزہ، اور نذر مطلق یعنی ایسی نذر جو کسی وقت کے ساتھ مقید نہ ہو، مثلاً اس نے کہا اگر میرا فلاں کام ہو گیا تو روزہ رکھوں گا، یہ سب ایسے مامور بہ ہیں جو کسی وقت مقررہ کے ساتھ مقید نہیں ہیں کبھی بھی ادا کئے جا سکتے ہیں۔ ہمارے اصحاب احناف کا صحیح مذہب یہ ہے کہ وہ مامور بہ جو مطلق عن الوقت ہو ان کو علی الفور یعنی واجب ہوتے ہی اول وقت میں ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ تاخیر کی گنجائش ہے مگر اس قدر کہ مامور بہ فوت نہ ہو اگر فوت ہونے کا ڈر ہو تو آگے تاخیر کی گنجائش نہیں ہوگی اگر تاخیر کی وجہ سے مامور بہ فوت ہو گیا تو فوت کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا، نہ کہ تاخیر کی وجہ سے۔ علی الفور واجب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مامور بہ امر سے ثابت ہوتا ہے اور امر، طلب فعل کو کہتے ہیں اور فعل وقت میں ادا ہوتا ہے اور وقت کے تمام اجزاء فعل کی صلاحیت رکھتے ہیں پس اگر اول وقت میں یعنی علی الفور ادا کو واجب کیا جائے تو یہ مامور بہ جو مطلق عن الوقت ہے، مقید بالوقت ہو جائے گا اور یہ قلب موضوع ہے اس لئے مامور بہ مطلق عن الوقت کو قلب موضوع لازم آنے کی وجہ سے علی الفور ادا کرنا واجب نہیں ہوگا۔ احناف میں سے امام کرخی اور بعض شوافع کے نزدیک علی الفور ادا کرنا واجب ہے اور دلیل یہ ہے کہ عبادات میں احتیاط یہ ہے کہ جلدی کی جائے اور یہ اسی وقت ہوگا جب کہ علی الفور ادا کو واجب کیا جائے۔ ان کی اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ احتیاط کی وجہ سے استحباب ثابت ہوتا ہے نہ کہ وجوب پس علی الفور اور تعجیل مستحب ہوگی، واجب نہیں ہوگی اور اس استحباب کے قائل ہم بھی ہیں۔

وَالْمُقَيَّدُ بِالْوَقْتِ اَنْوَاعٌ نوعٌ جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّٰى وَشَرْطًا لِلْاَدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّلٰوةِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ يَفْضُلُ عَنِ الْاَدَاءِ فَكَانَ ظَرْفًا لَا مِعْيَارًا وَالْاَدَاءُ يَفُوْتُ بِفُوَاتِهٖ فَكَانَ شَرْطًا وَالْاَدَاءُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ وَيَفْسُدُ التَّعْجِيْلُ قَبْلَهٗ فَكَانَ سَبَبًا .

ترجمہ: اور (مامور بہ) مقید بالوقت کی چند قسمیں ہیں ایک قسم یہ ہے کہ وقت کو فعل مؤدی کے لئے ظرف، ادا کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب بنایا گیا ہو اور وہ نماز کا وقت ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وہ (وقت) ادا سے بچ جاتا ہے پس وہ ظرف ہوگا نہ کہ معیار اور ادا اس (وقت) کے فوت ہونے سے فوت ہوجاتی ہے پس وہ (وقت) شرط ہوا اور ادا وقت کی صفت کے اختلاف سے مختلف ہوتی ہے اور تعجیل (مامور بہ کو) وقت سے پہلے (ادا کرنا) فاسد ہوتی ہے پس وہ (وقت) سبب ہوگا۔

تشریح: مامور بہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ مامور بہ، مقید بالوقت ہو، مامور بہ مقید بالوقت کا مطلب یہ ہے مامور بہ کی ادائے گی کا وقت محدود اور معین ہو اگر وہ وقت فوت ہوجائے تو مامور بہ کی ادا فوت ہوجائے۔ بہرحال مامور بہ مقید بالوقت کی چند یعنی تین قسمیں ہیں، پہلی قسم یہ ہے کہ مامور بہ جس وقت کے ساتھ مقید ہے وہ وقت، مؤدی یعنی اس مامور بہ کے لئے ظرف ہو، اسی طرح اس مامور بہ کی ادائے گی کے لئے شرط ہو اور اسی طرح اس مامور بہ کے وجوب کا سبب ہو۔ وقت مامور بہ کے لئے ظرف ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ وقت، مامور بہ کا احاطہ کرلے (گھیر لے) اور مامور بہ کی ادائے گی کے بعد بھی، وقت بچ جائے۔ وقت مامور بہ کی ادائے گی کے لئے شرط ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ وقت کے فوت ہونے سے مامور بہ کی ادا فوت ہوجائے اور وقت سے پہلے مامور بہ کو ادا کرنا درست نہ ہو۔ اور وقت، مامور بہ کے وجوب کا سبب ہو، اس کا مطلب یہ ہے وقت، مامور بہ کے واجب ہونے میں اثر کرنے والا ہو اور مامور بہ، وقت پر مقدم نہ ہو کیونکہ سبب، مسبب میں اثر کرنے والا ہوتا ہے اور مسبب، سبب پر مقدم نہیں ہوتا ہے۔

وھو وقت الصلٰوۃ الا تری الخ: رہ گئی یہ بات کہ وہ کون سا وقت ہے جو مامور بہ کے لئے ظرف، اس کی ادائے گی کے لئے شرط اور اس کے وجوب کے لئے سبب ہوتا ہے تو مصنف نے فرمایا وہ وقت صلٰوۃ ہے۔ الا تری الخ سے مصنف، وقت صلٰوۃ کے مامور بہ صلٰوۃ کے لئے ظرف ہونے، وقت کے اداء صلٰوۃ کے لئے شرط ہونے، اور وقت کے وجوب صلٰوۃ کے سبب ہونے، کو ثابت کررہے ہیں چنانچہ فرمایا، کیا تم نہیں دیکھتے ہو! کہ وقت صلٰوۃ، مامور بہ صلٰوۃ کی ادائے گی کے بعد بھی بچ جاتا ہے اور یہ حال اس، وقت، کا ہوتا ہے جو مامور بہ کے لئے ظرف ہو پس وقت صلٰوۃ، مامور بہ صلٰوۃ کے لئے ظرف ہوگا، معیار نہیں ہوگا کیونکہ معیار وہ وقت کہلاتا ہے جو مامور بہ کی ادائے گی کے بعد نہ بچے اگر وقت دراز ہو تو مامور بہ بھی دراز ہو جیسے وقت صوم، صوم کے لئے معیار ہے کیونکہ صوم کے بعد وقت نہیں بچتا ہے بلکہ وقتِ صوم کے دراز ہونے سے صوم بھی دراز ہوجاتا ہے۔ اور وقت صلٰوۃ، مامور بہ صلٰوۃ کی

ادائے گی کے لئے شرط اس لئے ہے کہ وقتِ صلوٰۃ کے فوت ہونے سے مامور بہ صلوٰۃ کی ادا فوت ہو جاتی ہے اور یہ شان شرط کی ہوتی ہے کہ شرط کے فوت ہونے سے مشروط فوت ہو جاتا ہے پس وقت صلوٰۃ، مامور بہ صلوٰۃ کی ادائے گی کے لئے شرط ہوگا۔ اور وقت صلوٰۃ، مامور بہ صلوٰۃ کے وجوب کا سبب اس لئے ہے کہ صفتِ وقت کے اختلاف سے مامور بہ مختلف ہو جاتا ہے یعنی اگر وقت صلوٰۃ، کامل ہے تو مامور بہ صلوٰۃ بھی کامل ادا ہوگی اور اگر ناقص ہے تو مامور بہ صلوٰۃ بھی ناقص ادا ہوگی یعنی وقت صلوٰۃ، مامور بہ صلوٰۃ میں مؤثر ہے کہ وقت صلوٰۃ کے کامل ہونے سے اداء صلوٰۃ بھی کامل اور ناقص ہونے سے ناقص ہوتی ہے اور اس سے پہلے تعجیل فاسد ہے یعنی مامور بہ صلوٰۃ، وقت صلوٰۃ پر مقدم نہیں ہوتی ہے اور یہ شان یعنی وقت صلوٰۃ کا مامور بہ صلوٰۃ میں مؤثر ہونا اور وقت صلوٰۃ پر مامور بہ صلوٰۃ کا مقدم نہ ہونا سبب کی شان ہے پس وقت صلوٰۃ، مامور بہ صلوٰۃ کے وجوب کا سبب ہوگا۔

وَالْاَصْلُ فِیْ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّه لَمَّا جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّٰی وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ لَمْ یَسْتَقِمْ اَنْ یَّکُوْنَ کُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا لِاَنَّ ذَالِكَ یُوْجِبُ تَاْخِیْرَ الْاَدَاءِ عَنْ وَقْتِه اَوْ تَقْدِیْمَه عَلٰی سَبَبِه فَوَجَبَ اَنْ یُّجْعَلَ بَعْضُه سَبَبًا وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِیْ یَتَّصِلُ بِهِ الْاَدَاءُ فَاِنِ اتَّصَلَ الْاَدَاءُ بِالْجُزْءِ الْاَوَّلِ کَانَ هُوَ السَّبَبَ وَاِلَّا یَنْتَقِلُ السَّبَبِیَّةُ اِلَی الْجُزْءِ الَّذِیْ یَلِیْهِ لِاَنَّه لَمَّا وَجَبَ نَقْلُ السَّبَبِیَّةِ عَنِ الْجُمْلَةِ وَلَیْسَ بَعْدَ الْجُمْلَةِ جُزْءٌ مُقَدَّرٌ وَجَبَ الْاِقْتِصَارُ عَلَی الْاَدْنٰی وَلَمْ یَجُزْ تَقْرِیْرُه عَلٰی مَا سَبَقَ قُبَیْلَ الْاَدَاءِ لِاَنَّ ذَالِكَ یُؤَدِّیْ اِلَی التَّخَطِّیْ عَنِ الْقَلِیْلِ بِلَادَلِیْلٍ ثُمَّ کَذَالِكَ یَنْتَقِلُ اِلٰی اَنْ یَّتَضَیَّقَ الْوَقْتُ عِنْدَ زُفَرَ وَاِلٰی اٰخِرِ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَاءِ الْوَقْتِ عِنْدَنَا فَتَعَیَّنَ السَّبَبِیَّةُ فِیْهِ لِمَا یَلِی الشُّرُوْعُ فِی الْاَدَاءِ اِذْ لَمْ یَبْقَ بَعْدَه مَا یَحْتَمِلُ اِنْتِقَالَ السَّبَبِیَّةِ اِلَیْهِ.

ترجمہ: اور اصل اس نوع میں یہ ہے کہ جب وقت، مؤدی (مامور بہ) کے لئے ظرف اور وجوب کے لئے سبب قرار دے دیا گیا ہے تو درست نہیں ہے کہ کل وقت سبب ہو اس لئے کہ وہ (کل وقت کا سبب ہونا) اس (ادا) کے وقت سے ادا کی تاخیر کو واجب کرتا ہے یا اس کے سبب پر اس (اداء) کی تقدیم کو (واجب کرتا ہے) پس ضروری ہوا کہ اس (وقت) کے بعض کو سبب بنایا جائے اور وہ (بعض) وہ جز ہے جس سے ادا متصل ہوتی ہے پس اگر ادا جزء اول سے متصل ہے تو وہی سبب ہوگا ورنہ سببیت اس جز کی طرف منتقل ہوگی جو جز اس (جزء اول) سے متصل ہے اس لئے کہ جب جملہ (کل وقت) سے سببیت کا منتقل ہونا واجب ہو گیا اور جملہ کے بعد کوئی جز مقدر (معلوم المقدار) نہیں ہے تو ادنی پر اکتفاء کرنا واجب ہوا اور جائز نہیں رہا اس (معنی سببیت) کو باقی رکھنا ان تمام (اجزائ) پر جو ادا سے پہلے ہے اس لئے کہ یہ بلا دلیل قلیل سے (کثیر کی طرف) تجاوز کا سبب ہوگا پھر ایسے ہی وہ (سببیت) منتقل ہوتی رہے گی یہاں تک کہ وقت تنگ ہو جائے امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک، اور وقت کے اجزاء میں سے اخیر جز

تک ہمارے نزدیک پس اس (آخری وقت) میں سببیت اس (جز) کے لئے متعین ہوجائے گی جو جز شروع فی الاداء سے متصل ہے اس لئے کہ اس (جز) کے بعد ایسا جز باقی نہیں رہا جس کی طرف سببیت کے انتقال کا احتمال ہو۔

تشریح: ھٰذا النوع سے، مامور بہ مقید بالوقت کی نوع اول مراد ہے جس میں وقت، مامور بہ کے لئے ظرف، اس کی ادائے گی کے لئے شرط اور اس کے وجوب کے لئے سبب ہوتا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ جب اس نوع اول میں وقت، مؤدی یعنی مامور بہ کے لئے ظرف اور اس کے وجوب کے لئے سبب قرار دے دیا گیا تو اب کل وقت کا سبب ہونا درست نہ ہوگا کیونکہ اگر کل وقت کو سبب بناتے ہیں تو تین خرابیاں لازم آئیں گی وہ اس طرح کہ مکلف، اگر فعل مامور بہ نماز کو وقت کے بعد اداء کرتا ہے تو اس صورت میں ظرفیت کے معنی کی رعایت نہ ہوگی، کیونکہ ظرف وہ ہے جس میں نماز اداء کی جائے نہ کہ وہ جس کے بعد نماز کی اداء جائے پس چونکہ نماز وقت میں اداء نہیں کی گئی ہے بلکہ کل وقت کے بعد اداء کی گئی ہے اس لئے یہ وقت نماز کے لئے ظرف نہ ہوگا، اسی کو مصنف نے یوں فرمایا کہ کل وقت کو سبب قرار دینا اس بات کو واجب کرتا ہے کہ اداء نماز کو اس کے وقت سے مؤخر کیا جائے اور ایسا کرنے سے سبب ہونے کی رعایت اگر چہ ہوجائے گی لیکن ظرف ہونے کی رعایت نہ ہوگی۔ اور اگر نماز وقت میں اداء کی گئی تو اس صورت میں ظرفیت کے معنی کی رعایت تو ہوجائے گی لیکن سببیت کے معنی کی رعایت نہ ہوگی وہ اس لئے کہ سبب کا مسبب پر مقدم ہونا ضروری ہے حالانکہ اس صورت میں سبب یعنی کل وقت، مسبب پر مقدم نہیں ہے بلکہ مسبب یعنی ادائے صلوٰۃ، سبب یعنی وقت کے ایک حصہ پر مقدم ہے، اسی کو مصنف نے یوں فرمایا کہ کل وقت کو سبب قرار دینا اور ظرف کے معنی کی رعایت کرنا اس بات کو واجب کرتا ہے کہ اداء صلوٰۃ یعنی مسبب اپنے سبب یعنی وقت پر مقدم ہو اور ایسا کرنے سے ظرف کے معنی کی رعایت اگر چہ ہوجائے گی لیکن سببیت کا معنی فوت ہوجائے گا، اور اگر نماز کل وقت سے پہلے اداء کرتا ہے تو اس صورت میں ظرفیت اور سببیت دونوں کے معنے فوت ہوجائیں گے یعنی نماز کا وقت نماز کے لئے نہ ظرف ہوگا اور نہ سبب ہوگا ظرف تو اس لئے نہیں ہوگا کہ نماز وقت میں اداء نہیں کی گئی ہے بلکہ وقت سے پہلے اداء کی گئی ہے اور سبب اس لئے نہیں ہوگا کہ سبب کا مسبب پر مقدم ہونا ضروری ہے حالانکہ یہاں مسبب یعنی اداء نماز، سبب یعنی کل وقت پر مقدم ہے، بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ کل وقت کو سبب قرار دینے کی صورت میں وقت، نماز کے لئے ظرف اور سبب دونوں، نہیں ہوسکتا ہے، اگر وقت کو ظرف قرار دیا جائے تو سبب نہیں ہوگا اور اگر سبب قرار دیا جائے تو ظرف نہیں ہوگا اور جب کل وقت کو سبب قرار دینے میں یہ مشکل اور دقت ہے تو کل وقت، اداء صلوٰۃ کا سبب نہیں ہوگا بلکہ وقت کا ایک جز سبب ہوگا جس جز کے ساتھ نماز کی اداء متصل ہے کیونکہ ہر سبب اپنے مسبب کے ساتھ متصل ہوتا ہے لہٰذا وقت، کے جس جز کے ساتھ، اداء صلوٰۃ کا اتصال ہوگا وہی، جز اس کا سبب ہوگا چنانچہ نماز اگر اول وقت میں اداء کی گئی تو وقت کا وہ جزء اول جو تحریمہ پر مقدم ہے اور اداء صلوٰۃ سے متصل ہے وجوب صلوٰۃ کا سبب ہوگا۔ اور اگر نماز اول وقت میں اداء نہ کی گئی اور فعل اداء، جزء اول سے متصل نہ ہو تو سببیت اس جز کی طرف منتقل ہوجائے گی جو جز، جزء اول سے

متصل ہے پس اگر نماز کی اداء جزء ثانی کے ساتھ متصل ہوگئی تو سببیت اس پر ثابت ہو جائے گی یعنی یہ جزء ثانی سبب ہوگا اور اگر اس کے ساتھ بھی اداء متصل نہ ہوسکی یعنی اس میں نماز اداء نہ کی گئی تو اس کے بعد والے اجزاء صحیحہ کی طرف سببیت منتقل ہوجا گی یعنی وقت تنگ ہونے سے پہلے پہلے جس جز سے متصل ہوکر، نماز اداء کی جائے گی وہ جز اس نماز کے وجوب کا سبب ہوگا۔

لانہ لما وجب نقل السببیۃ الخ: رہ گئی یہ بات کہ وقت کا وہ حصہ اور وہ جز جو اداء سے متصل ہے وجوب صلوٰۃ کا سبب کیوں ہے؟ تو مصنف یہاں سے اس کی وجہ بیان کررہے ہیں کہ جب سببیت جملہ وقت سے منتقل ہوگئی یعنی جب یہ ثابت ہوگیا کہ کل وقت، وجوب نماز کا سبب نہیں ہوسکتا ہے، تو آگے یہ بات یاد رکھئے! کہ کل وقت کے بعد کوئی ایسا جز موجود نہیں ہے جس کی مقدار معلوم ہو یعنی اس پر کوئی دلیل نہیں ہے کہ اگر مذکورہ ضرورت کی وجہ سے پورے وقت کو سبب قرار دینا ممکن نہیں ہے تو وقت کے ایسے جز کو سبب قرار دے دیا جائے جس کی مقدار معلوم ہو مثلا وقت کے ربع یا خمس یا سدس کو سبب قرار دے دیا جائے۔ بہرحال جب نہ پورے وقت کو سبب قرار دینا ممکن ہے اور نہ معلوم المقدار، جز ہے جس کو سبب قرار دینا ممکن ہو، تو ادنی جز پر اکتفاء کرنا واجب ہوگا کیونکہ ادنی جز یقینی ہوتا ہے اور اس سے زائد مشکوک ہوتا ہے لہٰذا ادنی جز جو یقینی ہوتا ہے وجوب نماز کا سبب ہوگا اور چونکہ مسبب کا سبب کے ساتھ اتصال ہوتا ہے اس لئے مطلقا ادنی جز سبب نہ ہوگا بلکہ وہ ادنی جز سبب ہوگا جو اداء صلوٰۃ سے متصل ہے۔

ولم یجز تقریرہ الخ: یہاں سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ بات ہمیں تسلیم ہے کہ مذکورہ ضرورت کی وجہ سے کل وقت، اداء صلوٰۃ کا سبب نہیں ہوگا بلکہ بعض وقت ہوگا، مگر یہ بات ممکن ہے کہ اداء سے پہلے والے تمام اجزاء وقت کو سبب قرار دے دیا جائے، نہ کہ خاص طور پر اس جز کو جو اداء سے متصل ہے، تو پھر ایسا کیوں نہیں کیا گیا کہ اداء سے قبل والے تمام اجزاء وقت کو سبب بنا دیا جاتا؟ مصنف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اگر اداء سے قبل والے تمام اجزاء وقت کو سبب قرار دے دیا جائے، اور جزء متصل بالاداء کو سبب قرار نہ دیا جائے، تو اس صورت میں قلیل (جزء متصل بالاداء) سے کثیر (اجزاء متقدمہ علی الاداءٔ) کی طرف تجاوز کرنا لازم آئے گا، حالانکہ کثیر یعنی اجزاء متقدمہ علی الاداء کے سبب ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے اور جزء قلیل یعنی جزء متصل بالاداء پر سابق میں **لانہ لما وجب نقل السببیۃ عن الجملۃ** سے دلیل بیان کی جاچکی ہے، پس قلیل سے کثیر کی طرف بلا دلیل تجاوز کرنا ہوگا اور بلا دلیل تجاوز کرنا، ناجائز اور باطل ہے اس لئے ہم نے جزء ادنی متصل بالاداء کو سبب قرار دیا اور اجزاء متقدمہ علی الاداء کو سبب قرار نہیں دیا۔

ثم کذالک ینتقل الخ: پھر سببیت اسی طرح منتقل ہوگی یہاں تک کہ وقت تنگ ہوجائے امام زفر کے نزدیک، یعنی جس طرح جزء اول سے جزء ثانی کی طرف سببیت منتقل ہوئی ہے اسی طرح اگر ادا، وقت کے جزء ثانی سے متصل نہ ہو بلکہ جزء ثالث سے متصل ہو تو سببیت جزء ثالث کی طرف منتقل ہوگی اسی طرح آگے کہتے چلے جایئے یہاں تک کہ وقت تنگ ہوجائے۔ امام زفر کے نزدیک وقت تنگ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صرف اتنا وقت رہ جائے کہ مامور بہ کو ادا کرسکے مثلا چار رکعت والی نماز ہے تو چار رکعت کے بقدر وقت رہ جائے، تین رکعت والی ہے تو تین رکعت کے بقدر وقت بچ جائے، امام زفر کے نزدیک اس کے مابعد کی

طرف سببیت منتقل نہیں ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس سے بھی کم وقت رہ جائے اور مکلف پر مامور بہ، کو ادا کرنا واجب کر دیا جائے تو یہ تکلیف مالا یطاق ہوگی جو قولِ باری: لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا لھا کی وجہ سے درست نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک سببیت وقت کے اجزاء میں سے اخیر جز تک منتقل ہوگی، اخیر جز سے مراد یہ ہے کہ صرف اتنا وقت رہ جائے کہ مکلف، تکبیر تحریمہ کہہ سکے۔ پس اس آخری وقت میں سببیت اس جز کے لئے متعین ہوگی جس کے ساتھ شروع فی الاداء متصل ہے کیونکہ اس سے آگے کوئی جز نہیں بچا ہے کہ اس کی طرف سببیت منتقل ہوگی۔ رہ گیا امام زفر کا یہ کہنا کہ اس تنگ وقت مثلا رباعی نماز میں چار رکعت پڑھنے کے بقدر وقت، کے بعد والے جز کو وجوب ادا کا سبب بنانے سے تکلیف مالا یطاق لازم آئے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ وجوب ادا کے لئے توھُّمِ قدرت کافی ہے یعنی یہ وہم ہے کہ اس اخیر جز کو اللہ دراز کر دے اور اس میں مامور بہ ادا کرلے جیسا کہ اس طرح کے بہت سے واقعات ہیں اس کی مزید تفصیل آگے آتی ہے۔

فَيُعْتَبَرُ حَالُه فِي الْاِسْلَامِ وَ الْبُلُوْغِ وَالْعَقْلِ وَالْجُنُوْنِ وَالسَّفَرِ وَالْاِقَامَةِ وَالْحَيْضِ وَالطُّهْرِ عِنْدَ ذَالِكَ الْجُزْءِ وَ يُعْتَبَرُ صِفَةُ ذَالِكَ الْجُزْءِ فَاِنْ كَانَ ذَالِكَ الْجُزْءُ صَحِيْحًا كَمَا فِي الْفَجْرِ وَجَبَ كَامِلًا فَاِذَا اعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِطُلُوْعِ الشَّمْسِ بَطَلَ الْفَرْضُ وَاِنْ كَانَ ذَالِكَ الْجُزْءُ فَاسِدًا كَمَا فِي الْعَصْرِ يَسْتَانِفُ فِيْ وَقْتِ الْاِحْمِرَارِ وَجَبَ نَاقِصًا فَيَتَاَدّٰى بِصِفَةِ النُّقْصَانِ وَلَايَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا مَا اِذَا اِبْتَدَأَ الْعَصْرَ فِي اَوَّلِ وَقْتِه ثُمَّ مَدَّه اِلٰى اَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَاِنَّه لَايَفْسُدُ لِاَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ لَه حَقَّ شُغْلِ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْاَدَاءِ فَجَعَلَ مَا يَتَّصِلُ بِه مِنَ الْفَسَادِ بِالْبِنَاءِ عَفْوًا لِاَنَّ الْاِحْتِرَازَ عَنْهُ مَعَ الْاِقْبَالِ عَلَى الصَّلٰوةِ مُتَعَذِّرٌ.

ترجمہ: پس اس (مکلف) کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا مسلمان ہونے، بالغ ہونے، عاقل ہونے، مجنوں ہونے، مسافر ہونے، مقیم ہونے، حائضہ ہونے اور (حیض سے) پاک ہونے میں اس جز کے وقت، اور اس جز کی صفت کا اعتبار کیا جائے گا چنانچہ اگر وہ جز صحیح ہے جیسا کہ فجر میں ہے تو کامل واجب ہوگی پس جب طلوع شمس کی وجہ سے فساد پیش آجائے تو فرض باطل ہوجائے گا اور اگر وہ جز فاسد ہے جیسا کہ عصر میں ہے اس حال میں کہ وہ (نماز عصر) وقت احمرار میں شروع کرے تو (نماز عصر) ناقص واجب ہوگی پس وہ (نماز عصر) صفت نقصان کے ساتھ ادا کرے گا اور اس پر یہ لازم نہیں آتا ہے کہ جب عصر کو اس کے اول وقت میں شروع کیا پھر اس کو دراز کیا یہاں تک کہ سورج ڈوب گیا تو وہ فاسد نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ شریعت نے اس کے لئے کل وقت کو ادا کے ساتھ مشغول کر دینے کا حق مقرر کیا ہے لہٰذا وہ فساد جو اس کے ساتھ متصل ہوگا (عزیمت پر) بنا کرنے کی وجہ سے معاف کر دیا ہے اس لئے کہ اس (فساد) سے بچنا نماز پر پوری توجہ (پورے وقت کو مشغول کرنے) کے ساتھ دشوار ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک آخری وقت میں، وقت کا وہ جزء وجوب کا سبب ہے جس سے ادا متصل ہے اور اس جز کی مقدار مقدار تحریمہ ہے یعنی آخر وقت میں ادا سے متصل جز صرف اتنا ہو کہ وہ تکبیر تحریمہ کہہ سکے تو یہی جز، مامور بہ نماز کے وجوب کا سبب ہوگا جب یہ آخری جز (مقدار تحریمہ) مامور بہ کے وجوب کا سبب ہے تو مکلف کی حالت کے بارے میں اسی جز کا اعتبار ہوگا چنانچہ اگر اس جز میں کافر، مسلمان ہوگیا یا نابالغ، بالغ ہوگیا یا مجنوں، عاقل ہوگیا تو یہ سب اسی وقت شریعت کے مکلف ہو جائیں گے اور ان پر اس وقت کی نماز فرض ہو جائے گی یا عاقل مجنوں ہوگیا تو اس آدمی سے، اس وقت سے افاقہ پانے تک کی نماز ساقط ہو جائے گی یا مقیم، مسافر ہوگیا تو اس پر اس وقت سے نماز میں قصر واجب ہو جائے گا یا مسافر، مقیم ہوگیا تو اس پر اسی وقت سے مقیم کا حکم لگے یعنی قصر نہیں کرے گا یا عورت حائضہ ہوگئی تو اسی وقت سے اس کے ذمہ سے نماز ساقط ہو جائے گی یا حائضہ پاک ہوگئی تو اسی وقت سے اس پر نماز پڑھنا ضروری ہو جائے گا۔ اور امام زفر کے نزدیک ان مذکورہ احکام کے واجب ہونے کے لئے تنگیٔ وقت یعنی اس وقت کے مامور بہ کو ادا کرنے کے بقدر وقت کا باقی ہونا ضروری ہوگا۔

ویعتبر صفة ذالک الجز الخ: اور اسی آخری جز کی صفت کا اعتبار کیا جائے گا چنانچہ اگر وقت کا وہ جزء اخیر، صحیح اور کامل ہے تو نماز بھی کامل واجب ہوگی جیسے فجر کا آخری جز صحیح اور کامل ہے تو فجر کی نماز بھی کامل واجب ہوگی پس اگر سورج طلوع ہونے کی وجہ سے نماز میں فساد آگیا یعنی فجر کی نماز آخری جز میں شروع کیا اور سورج طلوع ہوگیا جس کی وجہ سے اس کی نماز میں فساد آگیا تو فرض یعنی یہ فجر باطل ہو جائے گی کیونکہ فجر کا جزء اخیر کامل ہے اور جو نماز کامل وقت میں شروع ہوئی ہو، اس کو کامل وقت میں مکمل کرنا پڑتا ہے، پس نماز فجر جو جزء اخیر کامل میں شروع ہوئی تھی، وقت کامل میں ہی مکمل کرنا ہوگا اور طلوع شمس کی وجہ سے وقت ناقص ہوگیا ہے لہٰذا فجر کی نماز نہیں ہوگی یعنی باطل ہوگی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی یہ فجر اداء ہو جائے گی باطل نہیں ہوگی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: من ادرک رکعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح یعنی جس نے طلوع سے پہلے ایک رکعت فجر کی پڑھ لی، اور ایک رکعت طلوع کے بعد تو اس نے صبح یعنی فجر کی نماز پالی، اس سے معلوم ہوا کہ طلوع آفتاب سے نماز باطل نہیں ہوتی ہے بلکہ اداء ہو جاتی ہے، امام شافعی کی اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی کی اس مستدل حدیث اور اُس حدیث کے درمیان تعارض ہے جس حدیث میں اوقات ثلاثہ مکروہہ (وقت طلوع آفتاب، وقت غروب آفتاب اور وقت زوال آفتاب) میں نماز سے منع کیا گیا ہے، اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ ان اوقات میں نماز باطل ہو جائے، اور امام شافعی کی مستدل حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ ادا صحیح ہو جائے پس اس تعارض کی وجہ سے ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ طلوع مذکور کی وجہ سے نماز باطل ہو جائے کیونکہ کامل واجب ہونے والی نماز فجر کو، طلوع کی وجہ سے ناقص ادا کیا جا رہا ہے حالانکہ کامل واجب ہونے والی کو صفت کمال کے ساتھ ہی ادا کرنے سے ادا ہوتی ہے۔ اور اگر وہ آخری جز، ناقص ہو تو اس جز میں شروع کرنے سے ناقص واجب ہوگی جیسے عصر کی نماز جب کہ، وقت احمرار یعنی عصر کے آخری جز میں شروع کیا تو اس

جز کے ناقص ہونے کی وجہ سے ناقص واجب ہوگی پس ناقص وقت یعنی غروب کے وقت اس کو مکمل کرے گا اور غروب کی وجہ سے اس کی نماز باطل نہیں ہوگی۔

ولا یلزم علی ھٰذا الخ: مصنف نے یہاں سے ایک اعتراض پیش کیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ جو نماز صفت کمال کے ساتھ واجب ہوتی ہے اس کو صفت کمال ہی کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے، صفت نقصان کے ساتھ ادا نہیں کیا جاتا ہے یعنی اگر کامل وقت میں شروع کیا ہے تو کامل وقت ہی کے ساتھ ادا ہوگی اگر ناقص وقت میں ادا کیا تو ادا نہیں ہوگی، یہ غلط ہے کیونکہ اگر کوئی آدمی عصر کی نماز اول وقت سے شروع کرتا ہے اور پھر اس کو تعدیل اور تطویل کے ذریعہ دراز کرتا ہے یہاں تک کہ سلام پھیرنے سے قبل سورج غروب ہوگیا تو اس کی یہ نماز ادا ہوجائے گی فاسد نہیں ہوگی دیکھئے! اول اور کامل وقت میں شروع کیا ہے اور ناقص وقت میں ختم کیا ہے پھر بھی اس کی یہ نماز ہو جارہی ہے، پتہ چلا کہ صفت کمال کے ساتھ شروع کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ صفت نقصان کے ساتھ ادا کرنے سے نماز فاسد ہوجائے گی۔

لان الشرع جعل لہ حق شغل کل الوقت الخ: یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ شریعت نے اس مکلف کے لئے ادا کے ساتھ کل وقت کو مشغول کرنے کا حق دیا ہے یعنی نماز کی ادائے گی میں کل وقت کو مشغول کرنا عزیمت ہے، اور فکر معاش وغیرہ کے لئے کچھ وقت میں نماز پڑھ کر کچھ وقت کو بچا لینا رخصت ہے، اور یہ دونوں بندے کا حق ہے پس بطور عزیمت کل وقت کو ادائے گی نماز میں مشغول کرنا بندوں کا حق ہوا، اب اگر کوئی بندہ پورے وقت عصر کو ادائے صلوٰۃ میں مشغول کرتا ہے تو اس کے لئے غروب آفتاب والے فساد سے بچنا محال ہے، پس اللہ تعالیٰ نے اس فساد کو جو وقت سے متصل ہے، عزیمت پر عمل کرنے کے سبب سے معاف کر دیا اور کہا کہ تمہاری نماز فاسد نہیں ہوگی بلکہ اداء ہوجائے گی، کیونکہ بطور عزیمت نماز کی طرف مکمل متوجہ ہونے کے ساتھ اس فساد سے بچنا متعذر اور دشوار ہے تو اس کی نماز کا فاسد نہ ہونا، مذکورہ عزیمت پر عمل کرنے کے سبب سے ہے، نہ کہ اس وجہ سے کہ صفت کمال کے ساتھ ادا کرنے کے بعد صفت نقصان کے ساتھ ادا کرنے سے ادا ہوجاتی ہے۔

> وَاَمَّا اِذَا خَلَا الْوَقْتُ عَنِ الْاَدَاءِ فَالْوُجُوْبُ یُضَافُ اِلٰی کُلِّ الْوَقْتِ لِزَوَالِ الضَّرُوْرَۃِ الدَّاعِیَۃِ لِاِنْتِقَالِ السَّبَبِیَّۃِ عَنِ الْکُلِّ اِلَی الْجُزْءِ فَوَجَبَ بِصِفَۃِ الْکَمَالِ فَلَا یَتَاَدّٰی بِصِفَۃِ النُّقْصَانِ فِی الْاَوْقَاتِ الثَّلَاثَۃِ الْمَکْرُوْھَۃِ بِمَنْزِلَۃِ سَائِرِ الْفَرَائِضِ .

ترجمہ: اور بہر حال جب وقت ادا سے خالی ہو تو وجوب، کل وقت کی طرف منسوب ہوگا اس ضرورت کے زائل ہونے کی وجہ سے جو سببیت کے کل سے جز کی طرف منتقل ہونے کا داعی (باعث) ہے پس وہ (واجب) صفت کمال کے ساتھ واجب ہوگا اور وہ (واجب) صفت نقصان کے ساتھ دیگر تمام فرائض کی طرح اوقات ثلاثہ مکروہہ میں ادا نہیں ہوگا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ ایک صورت یہ ہے کہ وقت ادا سے خالی ہو یعنی جب مکلف نماز کو اس کے وقت میں ادا نہ کر سکے بلکہ نماز قضاء کر دے تو اس صورت میں وجوب صلوٰۃ، کل وقت کی طرف منسوب ہوگا یعنی اس قضاء نماز کے وجوب کا سبب اس کا گزرا ہوا، کل وقت ہوگا۔

لزوال الضرورۃ الداعیۃ الخ: رہ گئی یہ بات کہ پچھلے سبق میں تو یہ کہا گیا تھا کہ کل وقت، سبب نہیں ہوگا بلکہ سببیت کل وقت سے، وقت کے اس جز کی طرف منتقل ہو جائے گی جس سے ادا متصل ہے یعنی وقت کا وہ جز سبب ہوگا جس سے ادا متصل ہے اور یہاں کہہ رہے ہیں کہ کل وقت سبب ہوگا ایسا کیوں؟ تو مصنف نے یہاں سے اسی کا جواب دیا ہے کہ وہ ضرورت جو سببیت کے کل وقت سے، جزءِ وقت کی طرف انتقال کا داعی اور باعث تھی، نماز کے قضاء ہونے سے زائل ہو گئی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ پچھلے سبق میں نوع اول کے تحت کہا گیا تھا کہ وقت، مامور بہ نماز کے لئے سبب اور ظرف دونوں ہیں اور کل وقت کو سبب بنانے سے وقت ظرف نہیں رہے گا کیونکہ وقت، ظرف اس وقت ہوگا جب نماز کو اس کے وقت میں ادا کیا جائے اور کل وقت کو سبب بنانے کے لئے ضروری ہے کہ پورا وقت گزر جائے پس اگر کل وقت کو سبب بناتے ہیں تو وقت ظرف نہیں ہوگا حالانکہ وقت کو سبب ہونے کے ساتھ ظرف بھی مانا گیا ہے لہٰذا اس رکاوٹ اور اس ضرورت کی وجہ سے کل وقت کو سبب نہیں بنایا گیا ہے، رہ گئی زیر بحث صورت، تو قضاء کی وجہ سے وقت، نماز کے لئے ظرف نہیں رہا پس وہ رکاوٹ اور ضرورت (وقت کا سبب ہونے کے ساتھ ظرف ہونا) زائل ہو گئی جو سببیت کے کل سے جز کی طرف انتقال کا داعی اور باعث تھی اور جب کل وقت کو، سبب بنانے میں جو رکاوٹ تھی وہ رکاوٹ، قضاء کی وجہ سے زائل ہو گئی ہے تو اب وجوب کل وقت کی طرف منسوب کیا جائے گا یعنی قضاء کی صورت میں کل وقت، وجوب کا سبب ہوگا۔

فوجب بصفۃ الکمال الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ جب قضاء نماز کی صورت میں کل وقت کا سبب ہونا ثابت ہو گیا تو وہ قضاء نماز، صفت کمال کے ساتھ واجب ہوگی یعنی اس قضاء نماز کو کامل وقت میں ادا کرنا ضروری اور واجب ہوگا کیونکہ یہ کل وقت جو اس قضاء نماز کا سبب ہے، کامل ہے، لہٰذا اس سے واجب بھی صفت کمال کے ساتھ واجب ہوگا، اور جب واجب صفت کمال کے ساتھ واجب ہوگا تو پھر وہ واجب، اوقات ثلاثہ مکروہہ میں صفت نقصان کے ساتھ ادا نہیں ہوگا جیسے دوسری فرض نمازیں ادا نہیں کی جاتی ہیں یعنی ناقص اوقات، اوقات ثلاثہ مکروہہ میں اس قضاء نماز کو ادا نہیں کیا جائے گا جیسے ان اوقات ثلاثہ مکروہہ میں دوسری فرض نمازیں ادا نہیں کی جاتی ہیں۔ جب کل وقت سبب کامل ہے تو عصر کا بھی کل وقت، سبب کامل ہوگا، اور کل گذشتہ کی عصر کی قضاء نماز، کا وجوب صفت کمال کے ساتھ ہوگا اور دیگر نمازوں کی طرح اس کو بھی اوقات مکروہہ میں ادا نہیں کیا جائے گا، لیکن سوال ہوگا کہ عصر کا کل وقت تو کامل نہیں ہے کیونکہ اس کا آخر وقت ناقص یعنی مکروہ ہوتا ہے پس اس کو ناقص وقت مکروہ میں، ادا کرنا جائز ہونا چاہئے اور آپ کہتے ہیں کہ کامل وقت میں ادا کیا جائے گا ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عصر کا کل وقت کامل ہے رہ گیا اس کے آخر وقت کا مکروہ ہونا تو وہ کراہت اس وقت کی ذاتی نہیں ہے بلکہ کفار کی عبادت کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے کراہت آ گئی ہے کہ کفار اس وقت سورج کی پوجا کرتے ہیں۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِي مَا جُعِلَ الْوَقْتُ مِعْيَارًا لَّه وَسَبَبًا لِوُجُوبِه وَهُوَ وَقْتُ الصَّوْمِ اَلَاتَرٰى اَنَّه قُدِّرَ بِه وَاُضِيْفَ اِلَيْهِ وَمِنْ حُكْمِهَا اَنْ لَّا يَبْقٰى غَيْرُه مَشْرُوْعًا فِيْهِ فَيُصَابُ بِمُطْلَقِ الْاِسْمِ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ اِلَّا فِي الْمُسَافِرِ يَنْوِيْ وَاجِبًا اٰخَرَ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَلَوْ نَوَى النَّفْلَ فَفِيْهِ رِوَايَتَانِ .

ترجمہ: اور (مامور بہ مقید بالوقت کی) دوسری قسم وہ ہے جس کے لئے وقت کو معیار قرار دیا گیا ہو اور اس کے وجوب کے لئے سبب اور وہ روزے کا وقت ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وہ (روزہ) اس (وقت) کے ساتھ مقدر کیا گیا ہے اور اس (وقت) کی طرف مضاف کیا گیا ہے اور اس (نوع ثانی) کا حکم یہ ہے کہ اس (وقت) میں اس کے علاوہ مشروع ہو کر باقی نہیں رہے پس وہ (واجب) مطلق صوم (کی نیت) کے ساتھ اور خطافی الوصف کے ساتھ درست قرار دیا جائے گا مگر مسافر (کے حق) میں کہ وہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک دوسرے واجب کی نیت کرسکتا ہے اور اگر (مسافر) نفل (روزے) کی نیت کرے تو اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔

تشریح: وہ مامور بہ جو وقت کے ساتھ مقید ہو، اس کی دوسری قسم یہ ہے کہ وقت کو اس مامور بہ کے لئے معیار قرار دیا گیا ہو، وقت کے مامور بہ کے لئے معیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ، وقت کو پورے طور پر گھیر لے اور مامور بہ کی ادائے گی کے بعد، وقت ذرہ برابر بھی نہ بچے بلکہ اگر وقت بڑھے تو مامور بہ بھی بڑھ جائے اور وقت چھوٹا ہو تو مامور بہ بھی چھوٹا ہو جائے، الغرض دوسری قسم یہ ہے کہ وقت اس مامور بہ کے لئے معیار ہو اور وقت اس مامور بہ کے واجب ہونے کا سبب بھی ہو۔ اب رہی یہ بات کے وہ کون سا وقت ہے جو مامور بہ کے لئے معیار اور اس کے وجوب کا سبب ہوتا ہے تو مصنف نے فرمایا کہ وہ وقت، وقت صوم ہے۔

الاترى انه قدر به واضيف اليه: مصنف یہاں سے وقت صوم کا، مامور بہ صوم کے لئے معیار اور سبب ہونا ثابت کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ وقت صوم، صوم کے لئے معیار اس طرح ہے کہ روزہ وقت کے ساتھ مقدر کیا گیا ہے یعنی اگر وقت بڑھتا ہے تو مامور بہ صوم، بھی بڑھتا ہے اور اگر وقت چھوٹا ہوتا ہے تو روزہ بھی چھوٹا ہو جاتا ہے اور معیار کا مفہوم بھی یہی ہے۔ اور وقت صوم، مامور بہ صوم کے وجوب کا سبب، اس طرح ہے کہ صوم، وقت کی طرف مضاف ہوتا ہے یعنی صوم مضاف اور وقت صوم، مضاف الیہ ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے صوم شہر رمضان، اس میں صوم مضاف اور وقت شہر رمضان، مضاف الیہ ہے اور مضاف الیہ، مضاف کے لئے سبب ہوتا ہے پس مضاف الیہ وقت صوم، مضاف صوم کے لئے سبب ہوگا۔

ومن حكمه ان لا يبقى غيره الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ اس دوسری نوع کا حکم یہ ہے کہ اس وقت یعنی شہر رمضان میں روزۂ رمضان کے علاوہ مشروع نہیں ہوگا یعنی روزۂ رمضان، شہر رمضان میں متعین ہے، روزۂ رمضان کے علاوہ، روزہ ادا نہیں ہوگا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ جب شہر رمضان، صوم رمضان کے لئے متعین ہے تو پھر واجب یعنی صوم رمضان، مطلق روزہ کی نیت سے درست ہو جائے گا یعنی اگر کوئی مطلق روزہ کی نیت کرے کہ میں روزہ رکھوں گا اور رمضان کے روزہ کی تعیین نہ

کرے تو یہ روزہ رمضان ہی کا ہوگا کیونکہ صوم رمضان اس شہر رمضان میں متعین ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اور خطائی الوصف کے ساتھ بھی صوم رمضان درست ہوجائے گا یعنی اگر کوئی شخص، شہر رمضان میں واجب آخر مثلاً قضاء یا نذر کے روزہ کی نیت کرتا ہے تو یہ خطاء فی الوصف ہے، چاہے یہ نیت بالقصد ہو یا بلا قصد۔ بہر حال جب شہر رمضان، صوم رمضان کے لئے متعین ہے تو اس خطائی الوصف کے باوجود اس میں صوم رمضان ہی ادا ہوگا واجب آخر ادا نہیں ہوگا۔

الا فی المسافر الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ تمام لوگوں کے حق میں اس شہر رمضان میں مطلق روزہ کی نیت اور خطائی الوصف کے ساتھ، صوم رمضان ہی ادا ہوگا مگر مسافر امام ابوحنیفہ کے نزدیک شہر رمضان میں واجب آخر یعنی قضائی، نذر وغیرہ کی نیت کرسکتا ہے کیونکہ آیت کریمہ: **فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر** کی وجہ سے مسافر کے ذمہ سے واجب یعنی صوم رمضان، عدۃ من ایام اخر تک ساقط ہوگیا ہے پس مسافر کے حق میں رمضان، شعبان کی طرح ہوگیا کہ جیسے اس میں روزہ، واجب نہیں ہے، ویسے ہی رمضان میں بھی اس پر روزہ واجب نہیں ہوگا، اور شعبان میں مسافر واجب آخر کی نیت کرسکتا ہے لہٰذا مسافر، شہر رمضان میں بھی واجب آخر کی نیت کرسکتا ہے، برخلاف صاحبین رحمہما اللہ کے کہ ان کے نزدیک مسافر، واجب آخر کی نیت نہیں کرسکتا ہے، کیونکہ شہر رمضان میں روزہ، نہ رکھنے کی رخصت آسانی کے لئے تھی اور جب اس نے آسانی کو اختیار نہیں کیا اور روزہ رکھنا ہی چاہتا ہے تو حکم اصل کی طرف لوٹ آئے گا یعنی اس مسافر کو صوم رمضان ہی رکھنا پڑے گا۔

ولو نوی النفل ففیہ روایتان: اور اگر مسافر نے نفل کی نیت کی تو اس میں دو روایتیں ہیں یعنی اگر مسافر نے شہر رمضان میں، نفل روزے کی نیت کی تو اس بارے میں احناف کی دو روایتیں ہیں، پہلی روایت، ابن سماعہ کی ہے وہ، امام ابوحنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ نفل روزہ نہیں ہوگا بلکہ صوم رمضان ہی ہوگا اور دونوں روایتوں میں یہ روایت زیادہ صحیح ہے اور اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ مسافر کو رخصت، منافع بدنی یعنی راحت بدن کے لئے دی گئی ہے اگر وہ منافع دینی حاصل کرتا یعنی واجب آخر کو ادا کر کے ذمہ داری سے چھٹکارہ حاصل کرتا تو بدرجہ اولی، اس کی اجازت ہوتی، لیکن نفل سے نہ منافع بدنی حاصل ہوتا ہے کیونکہ روزہ رکھنے سے پریشانی ہوتی ہے اور نہ منافع دینی حاصل ہوتا ہے یعنی واجب آخر کی بھی نیت نہیں کر رہا ہے، جس سے اس کو دینی منفعت حاصل ہوتی اور وہ یہ کہ واجب آخر کو ادا کر کے ذمہ داری سے سبکدوش ہوجاتا اور آخرت کی گرفت سے بچ جاتا۔ الغرض رمضان میں رخصت منافع کے لئے ہے اور نفل میں نفع نہیں ہے پس شہر رمضان میں نفل کی اجازت نہیں ہوگی۔ رہ گیا یہ کہ نفل سے ثواب ملتا ہے پھر نفع کیسے نہیں ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ نفل سے زیادہ ثواب فرض میں ہے پس اگر ثواب ہی کمانا ہے تو فرض روزۂ رمضان کی نیت کرے۔ دوسری روایت حسن بن زیاد کی ہے وہ، امام ابوحنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر مسافر، شہر رمضان میں نفل، روزہ کی نیت کرے تو صحیح ہوگی اور نفل ہی ادا ہوگا کیونکہ مسافر کے حق میں شہر رمضان، شہر شعبان کی طرح ہے جیسا کہ ابھی اوپر بیان ہوا، اور شہر شعبان میں نفل کی نیت کرسکتا ہے، تو رمضان میں بھی نفل کی نیت کرسکتا ہے۔

وَاَمَّا الْمَرِيْضُ فَالصَّحِيْحُ عِنْدَنَا اَنَّه يَقَعُ صَوْمُه عَنِ الْفَرْضِ بِكُلِّ حَالٍ لِاَنَّ رُخْصَتَه مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيْقَةِ الْعَجْزِ فَيَظْهَرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرُّخْصَةِ فَيَلْحَقُ بِالصَّحِيْحِ وَاَمَّا الْمُسَافِرُ فَيَسْتَوْجِبُ الرُّخْصَةَ بِعَجْزٍ مُقَدَّرٍ لِقِيَامِ سَبَبِه وَهُوَ السَّفَرُ فَلَا يَظْهَرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرُّخْصَةِ فَلَا يَبْطُلُ التَّرَخُّصُ فَيَتَعَدّٰى حِيْنَئِذٍ بِطَرِيْقِ التَّنْبِيْهِ اِلٰى حَاجَتِهِ الدِّيْنِيَّةِ .

ترجمہ: اور بہر حال مریض تو ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ اس (مریض) کا روزہ ہر حال میں فرض کی طرف سے ادا ہوگا اس لئے کہ اس کی رخصت حقیقت عجز کے ساتھ متعلق ہے پس نفس صوم سے رخصت کی شرط کا فوت ہونا ظاہر ہو جائے گا پس وہ (مریض) صحیح (آدمی) کے ساتھ لاحق ہو جائے گا اور رہا مسافر تو وہ رخصت کا مستحق، عجز تقدیری کی وجہ سے ہے اس (عجز) کے سبب کے قائم (موجود) ہونیکی وجہ سے اور وہ سفر ہے پس نفس صوم سے رخصت کی شرط کا فوت ہونا ظاہر نہ ہوگا پس رخصت باطل نہیں ہوگی اور اس وقت (یہ رخصت) بطریق دلالت اس کی حاجت دینیہ کی طرف متعدی ہو جائے گی۔

تشریح: اور بہر حال مریض تو صحیح قول، ہمارے احناف کے نزدیک یہ ہے کہ اس کا روزہ فرض کی طرف سے ادا ہوگا، اس کا حاصل یہ ہے کہ ابوالحسن کرخی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مریض، مسافر کی طرح، شہر رمضان میں واجب آخر کی نیت کر سکتا ہے اور اگر نفل کی نیت کرتا ہے تو اس میں مسافر کی طرح دو روایتیں ہیں ایک ابن سماعہ کی کہ نفل کی نیت درست نہ ہوگی اور وہ روزہ فرض کی طرف سے ادا ہوگا اور ایک روایت حسن رحمۃ اللہ علیہ کی ہے کہ نفل کی نیت درست ہوگی اور نفل روزہ ہوگا۔ اور ابوالحسن کرخی رحمۃ اللہ علیہ ان دونوں مریض اور مسافر کے یکساں ہونے کی دلیل میں یہ آیت: فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر پیش کرتے ہیں کہ اس میں دونوں کو برابر رکھا گیا ہے پس ان دونوں کا حکم بھی برابر ہوگا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ ابوالحسن کرخی کی یہ روایت غلط ہے اور صحیح بات یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مریض کا حکم مسافر کے حکم سے الگ ہے وہ یہ کہ مریض، شہر رمضان میں، صوم رمضان یا واجب آخر یا نفل جس چیز کی نیت کرے ہر حال میں فرض روزہ ہی ادا ہوگا، کیونکہ مریض کو جو افطار کرنے یعنی روزہ نہ رکھنے کی رخصت ملی ہے اس رخصت کا تعلق حقیقی عجز سے ہے یعنی اگر وہ مریض حقیقت کے اعتبار سے روزہ نہ رکھ سکے تو افطار کر سکتا ہے لیکن جب اس نے نفل روزے کی نیت سے روزہ رکھ لیا، تو اس روزہ رکھنے سے ظاہر ہوا کہ رخصت کی جو شرط تھی (حقیقت میں عاجز ہونا) وہ شرط فوت اور معدوم ہے اور جب رخصت کی شرط حقیقت عجز، فوت اور معدوم ہے تو یہ مریض، تندرست آدمی سے لاحق ہو گیا اور تندرست کی طرح ہر حال میں اس کا روزہ فرض کی طرف سے ادا ہوگا۔ واما المسافر فیستوجب الرخصۃ الخ۔ رہا مسافر تو وہ رخصت کا مستحق ہوا ہے عجز تقدیری کی وجہ سے، یعنی مسافر کو جو رخصت ملی تھی وہ عجز تقدیری کی وجہ سے، نہ کہ عجز حقیقی کی وجہ سے یعنی عام طور پر مسافر کو سفر میں تکلیف

ہوتی ہے پس سفر ہی کو تکلیف مان لیا گیا، سفر کو ہی تکلیف مان لینا عجز تقدیری ہے، اب اگر مسافر واجب آخر یا نفل روزے کی نیت کرتا ہے تو اس کی نیت کے مطابق روزہ ہو جائے گا کیونکہ واجب یا نفل روزے کی نیت سے روزہ رکھنے کی صورت میں اس مسافر کا عجز تقدیری فوت نہیں ہوا ہے بلکہ عجز تقدیری یعنی سفر موجود ہے۔ اسی کو مصنف نے لقیام سببه وهو السفر سے بیان کیا ہے اور جب شرط رخصت یعنی عجز تقدیری فوت نہیں ہوا تو رخصت بھی باطل نہیں ہوگی بلکہ حاجت دنیویہ کے خاطر اس مسافر کے لئے رخصت افطار یعنی روزہ نہ رکھنے کی اجازت رہے گی۔

فیتعدی حینئذ بطریق التنبیه الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ جب مسافر کو حاجت دنیاوی یعنی راحت بدن کے لئے روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے تو یہ رخصت بطریق تنبیہ حاجت دینیہ کی طرف بھی متعدی ہوگی یعنی اس کو بطریق دلالت، واجب آخر کی نیت کی اجازت بدرجہ اولی ہوگی۔ الغرض جب دونوں مریض و مسافر میں اسطرح کا اختلاف ہے تو دونوں برابر کیسے ہو سکتے ہیں۔

وَمِنْ هٰذَا الْجِنْسِ اَلصَّوْمُ الْمَنْذُوْرُ فِيْ وَقْتٍ بِعَيْنِهٖ لِاَنَّهٗ لَمَّا انْقَلَبَ بِالنَّذْرِ صَوْمُ الْوَقْتِ وَاجِبًا لَمْ يَبْقَ نَفْلًا لِاَنَّهٗ وَاحِدٌ لَايَقْبَلُ وَصْفَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ فَصَارَ وَاحِدًا مِنْ هٰذَا الْوَجْهِ فَاُصِيْبَ بِمُطْلَقِ الْاِسْمِ وَمَعَ الْخَطَأِ فِي الْوَصْفِ وَتَوَقَّفَ مُطْلَقُ الْاِمْسَاكِ عَلٰى صَوْمِ الْوَقْتِ وَهُوَ الْمَنْذُوْرُ لٰكِنَّهٗ اِذَا صَامَهٗ عَنْ كَفَّارَةٍ اَوْ قَضَاءٍ عَلَيْهِ يَقَعُ عَمَّا نَوٰى لِاَنَّ التَّعْيِيْنَ اِنَّمَا حَصَلَ بِوِلَايَةِ النَّاذِرِ وَوِلَايَتُهٗ لَاتَعْدُوْهُ فَصَحَّ التَّعْيِيْنُ فِيْمَا يَرْجِعُ اِلٰى حَقِّهٖ وَهُوَ اَنْ لَّا يَبْقَى النَّفْلُ مَشْرُوْعًا فَاَمَّا فِيْمَا يَرْجِعُ اِلٰى حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ اَنْ لَّا يَبْقَى الْوَقْتُ مُحْتَمِلًا لِحَقِّهٖ فَلَا .

ترجمہ: اور اسی (نوع ثانی کی) جنس سے صوم منذور (نذر کا روزہ) ہے اس کے وقت معین میں اس لئے کہ جب صوم وقت (نفلی روزہ) نذر کی وجہ سے واجب میں بدل گیا تو نفل ہو کر باقی نہیں رہا اس لئے کہ وہ (صوم وقت) واحد ہے دو متضاد وصفوں (واجب اور نفل ہونے) کو قبول نہیں کرتا ہے پس وہ اس اعتبار سے واحد ہو گیا پس وہ مطلق اسم (اسم سے مراد، صوم ہے) (کی نیت) کے ساتھ درست قرار دیا جائے گا اور خطا فی الوصف کے ساتھ اور مطلق امساک، صوم وقت (صوم منذور) پر موقوف ہوگا لیکن جب اس (دن) میں کفارہ یا قضاء کا روزہ رکھے جو اس پر واجب ہے، تو اس کی نیت کے مطابق روزہ واقع ہوگا اس لئے کہ تعیین وقت (روزہ کے لئے وقت کو متعین کرنا) نذر ماننے والے کی ولایت سے حاصل ہوئی ہے اور (نذر ماننے والے کی ولایت) اس سے متعدی نہیں ہوگی پس تعیین اس چیز میں صحیح ہوگی جو اس کے حق کی طرف راجع ہے اور وہ یہ ہے کہ (اس وقت میں) نفل مشروع نہ ہو اور بہر حال اس چیز میں جو صاحب شرع کے حق کی طرف راجع ہے اور وہ یہ ہے کہ وقت اس (صاحب شرع) کے حق کا احتمال نہ رکھے تو (تعیین صحیح) نہیں ہوگی۔

تشریح: اس سے قبل مامور بہ مقید بالوقت کی دو قسمیں ذکر کی گئیں ہیں، پہلی قسم یہ کہ وقت، مامور بہ کے لئے ظرف ہو، وقت، مامور بہ کی ادائے گی کے لئے شرط ہواور وقت مامور بہ کے وجوب کے لئے سبب ہو، اور دوسری قسم یہ کہ وقت، مامور بہ کے لئے معیار اوراس کے وجوب کے لئے سبب ہو، یہاں سے اس دوسری قسم کے ذیل میں ایک اور قسم کو ذکر کر رہے ہیں، صاحب منار نے اس ذیلی نوع کو مستقل ذکر کیا ہے، بہر حال یہاں سے جس ذیلی نوع کو ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ وقت، مامور بہ کے لئے معیا رتو ہولیکن مامور بہ کے وجوب کا سبب نہ ہو، اور چونکہ اس ذیلی نوع میں بھی نوع ثانی کی طرح وقت، مامور بہ کے لئے معیار ہوتا ہے اسی لئے مصنف نے اس ذیلی نوع کو نوع ثانی کی جنس قرار دیتے ہوئے من هذاالجنس کہا ہے یہ ذیلی نوع، نوع ثانی نہیں ہے کیونکہ اس ذیلی نوع میں وقت، مامور بہ کے وجوب کا سبب نہیں ہے جب کہ نوع ثانی میں وقت، مامور بہ کے لئے معیار ہونے کے ساتھ مامور بہ کے وجوب کا سبب بھی ہے، الغرض مصنف فرماتے ہیں کہ اسی جنس سے صوم منذور ہے وقت معین میں یعنی وہ مامور بہ جس کے لئے وقت صرف معیار ہو، اس کے وجوب کا سبب نہ ہو، اس کی مثال صوم منذور ہے وقت معین میں یعنی اگر کوئی شخص نذر کے روزہ کے لئے وقت کو معین کرتے ہوئے لله علی ان اصوم یوم الخمیس کہتا ہے تو اس کی یہ نذر، مامور بہ ہے کیونکہ قرآن میں ولیوفوا نذورهم کے ذریعہ نذر کو پورا کرنے کا امر کیا گیا ہے اور وقت معین یعنی جمعرات کا دن اس صوم منذر کے لئے معیار ہے، جیسے صومِ رمضان کے لئے، شہر رمضان معیار ہے لیکن جمعرات کا دن اس صوم منذور کے وجوب کا سبب نہیں ہے، صوم منذور کے وجوب کا سبب، نذر ہی ہے۔ رہی یہ بات کہ جس وقتِ جمعرات کو صوم منذور کے لئے معین کیا ہے وہ وقت، اس صوم منذور کے لئے، معیار کیسے ہے؟ تو مصنف لانه لما انقلب بالنذر سے اس کی دلیل پیش کر رہے ہیں، لیکن اس سے پہلے یہ جان لیجئے کہ جس طرح صوم رمضان، شہر رمضان کے لئے، صوم وقت کہلاتا ہے اسی طرح صوم نفل، غیر رمضان کے لئے صوم وقت ہے، اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جب اس نے غیر رمضان کے، وقتِ یوم الخمیس کو نذر کے روزہ کے لئے معین کر لیا، اور صوم وقت یعنی نفل روزہ، نذر کی وجہ سے واجب روزہ (نذر کے روزہ) میں بدل گیا تو وہ صوم وقت، نفل نہیں رہا۔ لانه واحد، کیونکہ صوم وقت ایک ہے، جو دو متضاد وصفوں (وجب اور نفل ہونے) کو قبول نہیں کرتا ہے یعنی صوم وقت اس معین دن میں ایک ہی ہوگا اور وہ ایک صوم، نذر کی وجہ سے واجب میں بدل چکا ہے اب اگر وہ صوم وقت، واجب ہونے کے ساتھ صوم نفل بھی ہوتو صوم واحد کا دو متضاد وصفوں یعنی واجب (صوم منذور) اور نفل (صوم نفل) کو قبول کرنا لازم آئے گا حالانکہ صوم واحد دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرتا ہے پس متعین ہوگیا کہ وہ صوم وقت، واجب ہی رہیگا اور جب صوم وقت، واجب ہی بن کر رہا اور نفل بن کر نہیں رہا، تو صوم وقت جو واجب میں تبدیل ہوگیا ہے اس جہت سے یعنی نفل کے مقابلہ میں واحد ہوگیا کیونکہ اس وقت میں صوم منذور کے سوا صوم نفل مشروع نہیں رہا اور جب صوم واجب یعنی صوم منذور، واحد ہوگیا اور نفل کا احتمال ختم ہوگیا، تو یہ وقت معین، شہر رمضان کی طرح ہوگیا کہ شہر رمضان بھی، صوم واحد یعنی صوم رمضان ہی کے لئے معین ہے اس میں دو دوسرا روزہ اداء نہیں ہوتا، اور شہر رمضان، صوم رمضان کے لئے معیار ہے پس یہ وقت معین بھی صوم منذور کے لئے معیار ہوگا اور یہی ہمارا دعوی تھا، اور جب

شہر رمضان کی طرح، وقت معین بھی، صوم منذور کے لئے معین اور معیار ہو گیا، تو جس طرح رمضان کا روزہ، مطلق صوم کی نیت سے اور خطائی الوصف کے ساتھ اداء ہو جاتا ہے اور مطلق امساک یعنی دن کے اول حصہ میں بلا نیت کے روزہ، رمضان کے روزے پر موقوف ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر وہ مکلف نصف نہار سے پہلے روزہ کی نیت کر لیتا ہے تو رمضان کا روزہ اداء ہوگا، اسی طرح مطلق صوم کی نیت سے صوم منذور، ہی ادا ہوگا یعنی اگر اس معین دن میں مطلق روزہ رکھتا ہے اور روزہ کو متعین نہیں کرتا ہے تو صوم منذور ہی ادا ہوگا، اور خطائی الوصف کے ساتھ بھی صوم منذور درست قرار دیا جائے گا یعنی اگر اس معین دن میں وصف وجوب میں خطا کرتا ہے یعنی صوم واجب (صوم نذر) کی نیت نہ کر کے صوم نفل کی نیت کرتا ہے تو بھی صوم منذور، درست قرار دیا جائے گا یعنی اس وقت بھی صوم منذور ہی ادا ہوگا۔ اور اگر روزہ کی نیت کئے بغیر، کھانے پینے اور جماع سے نصف النہار سے پہلے تک رکا رہا تو یہ مطلق امساک صوم نذر پر موقوف ہوگا، اگر نصف نہار سے پہلے روزہ کی نیت کر لیا تو نذر کا روزہ اداء ہوگا۔

لکنه اذا صامه عن کفارة او قضاء علیه: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ جب صوم منذور، نوع ثانی (صوم رمضان) کی جنس سے ہے یعنی جس طرح وقت شہر رمضان، صوم رمضان کے لئے معیار ہے ویسے ہی وقت معین، صوم منذور کے لئے معیار ہے تو جیسے شہر رمضان میں قضاء یا کفارہ کی نیت کے باوجود صوم رمضان ہی ادا ہوتا ہے ویسے ہی صوم منذور کے لئے معین کردہ وقت میں بھی قضاء اور کفارہ کی نیت کے باوجود صوم منذور ہی ادا ہونا چاہئے تھا حالانکہ اس معین وقت میں بجائے صوم منذور کے قضاء یا کفارہ کی نیت کرے تو **یقع عما نوی** وہی قضاء یا کفارہ کا روزہ ادا ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے، ایسا کیوں؟۔ اس کا ایک جواب تو مصنف کی، سابقہ عبارت **فصار واحدا من هذا الوجه** سے سمجھ میں آتا ہے کہ صوم منذور صرف نفل کے اعتبار سے واحد ہے کہ اس وقت معین میں نفل نہیں بلکہ صوم منذور ہی ادا ہوگا، قضاء اور کفارہ کے اعتبار سے صوم منذور واحد نہیں ہے بلکہ قضاء اور کفارہ کے روزہ کی نیت سے قضاء یا کفارہ ہی ادا ہوگا۔ دوسرا جواب **لان التعیین انما حصل بولایة الناذر** سے دیا ہے کہ اس وقت کو صوم منذور کے لئے معین کرنا، ناذر کی ولایت سے حاصل ہوا ہے یعنی شریعت نے نذر ماننے والے کو اس وقت معین میں نذر ماننے کی ولایت اور حق دیا ہے اس لئے وقت معین کو صوم منذور کے لئے متعین کرنا، ناذر کی ولایت سے حاصل ہوگا، ورنہ ناذر کی ولایت نذر، ناذر سے متجاوز نہیں ہوگی یعنی اس کی ولایت نذر ان ہی چیزوں میں ہوگی جو ناذر کے حقوق سے ہیں چنانچہ تعیین مذکور یعنی **لله علی ان اصوم یوم الخمیس**، اسی چیز میں درست اور صحیح ہوگی جو اس ناذر کے حق کی طرف راجع ہے اور وہ یہ ہے کہ اس وقت میں نفل مشروع نہ ہو یعنی یوم الخمیس میں نفل روزہ رکھنا ناذر کا حق ہے، اب چاہے اس دن نفل روزہ رکھے یا اپنا حق نفل استعمال نہ کر کے صوم منذور کے لئے اس وقت کو معین کر دے اور اس دن میں نفل مشروع نہ رہے۔ اور رہ گیا اس چیز میں تعیین جو صاحب شرع کے حق کی طرف راجع ہے اور وہ یہ ہے کہ وقت، صاحب شرع کے حق یعنی قضاء اور کفارہ کا احتمال نہ رکھے تو یہ تعیین درست نہیں ہے یعنی یوم الخمیس، صوم قضاء اور صوم کفارہ کا احتمال رکھتا ہے، یہ صاحب شرع یعنی اللہ تعالی کا حق ہے، اور اللہ کے حق میں تصرف یعنی اس یوم الخمیس میں حق باری یعنی

قضاء اور کفارہ کے احتمال کو ختم کر کے اس دن کو صوم منذور کے لئے معین کرنا درست اور صحیح نہیں ہے جب صحیح نہیں ہے تو قضاء اور کفارہ کا احتمال باقی رہے گا اور قضاء یا کفارہ کی نیت کرنے سے اس کی نیت کے مطابق قضاء یا کفارہ ہی کا روزہ، ادا ہوگا، نہ کہ صوم منذور کا۔

وَالنَّوْعُ الثَّالِثُ الْمُوَقَّتُ بِوَقْتٍ مُشْكِلٍ تَوَسُّعُه وَهُوَ الْحَجُّ فَإِنَّه فَرْضُ الْعُمُرِ وَوَقْتُه اَشْهُرُ الْحَجِّ وَحَيَاتُه مُدَّةً يَّفْضُلُ بَعْضُهَا لِحَجَّةٍ اُخْرٰى مُشْكِلٌ.

ترجمہ: اور تیسری نوع، وہ (مامور بہ) ہے جو ایسے وقت کے ساتھ موقت ہو جس کا توسع مشتبہ ہو اور وہ (مامور بہ موقت) حج ہے اس لئے کہ وہ (حج) عمر کا فریضہ ہے اور اس کا وقت اشہر حج ہے اور اس (مکلف) کی زندگی ایسی مدت عمر میں جس کا بعض دوسرے حج کے لئے بچ جائے، مشتبہ ہے۔

تشریح: وہ مامور بہ جو مقید بالوقت ہو اس کی تیسری قسم یعنی تیسری صورت یہ ہے کہ وہ مامور بہ ایسے وقت کے ساتھ موقت اور مقید ہو جس کا توسع مشتبہ ہو یعنی جس وقت کا، اس مامور بہ کے لئے ظرف یا معیار ہونا مشتبہ ہو یعنی وہ وقت مامور بہ کے لئے قطعی طور پر نہ معیار ہو اور نہ قطعی طور پر ظرف ہو بلکہ ایک اعتبار سے معیار ہو اور ایک اعتبار سے ظرف ہو۔ رہ گئی یہ بات کہ وہ مامور بہ کون ہے جس کا وقت اس کے لئے ایک اعتبار سے معیار اور ایک اعتبار سے ظرف ہے؟ تو مصنف نے فرمایا کہ وہ مامور بہ حج ہے۔ رہا یہ کہ حج کا وقت حج کے لئے ایک اعتبار سے معیار اور ایک اعتبار سے ظرف کیسے ہے؟ تو مصنف نے فانہ فرض العمر الخ سے اسی کو ثابت کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حج، عمر یعنی زندگی میں ایک ہی دفعہ فرض ہے اور حج کرنے کا وقت بھی متعین ہے اور وہ وقت، اشہر حج، شوال، ذیقعدہ، اور ذی الحجہ کے دس ایام ہیں۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اس مکلف کی مدت عمر جس میں ایک حج کر لینے کے بعد دوسرے حج کے لئے اس مدت عمر کا کچھ حصہ بچ جائے، ایسی مدت عمر میں اس کی حیات مشتبہ ہے، ایسی مدت عمر کے ساتھ حیات مل بھی سکتی ہے اور نہیں بھی مل سکتی ہے یعنی ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ ایک حج کے بعد دوسرے حج کے لئے بھی اس کی مدت عمر بچ جائے، اور وہ وقت جو فریضہ کو ادا کرنے کے بعد بچ جائے، ظرف ہوتا ہے، پس اس اعتبار سے مدت عمر کا وقت، حج کے لئے ظرف ہوا، اور یہ بھی شبہ ہے کہ ایک حج کے بعد، مدت عمر کا وقت دوسرے حج کے لئے نہ بچے اور وہ اس حج فرض کے بعد زندہ نہ رہے گویا اس حج فرض کے بعد دوبارہ حج کے لئے وقت نہیں بچا، اور مامور بہ کو، ایک دفعہ کے بعد دوسری دفعہ ادا کرنے کا جس وقت میں گنجائش نہ ہو، وہ وقت معیار ہوتا ہے لہٰذا مدت عمر کا وقت اس اعتبار سے حج کے لئے معیار ہوا۔

وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّ عِنْدَ مُحَمَّدٍ يَسَعُهُ التَّاخِيْرُ لٰكِنْ بِشَرْطِ اَنْ لَّا يَفُوْتَه فِيْ عُمُرِه وَعِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ يَتَعَيَّنُ عَلَيْهِ الْاَدَاءُ فِيْ اَشْهُرِ الْحَجِّ مِنَ الْعَامِ الْاَوَّلِ اِحْتِيَاطًا اِحْتِرَازًا عَنِ الْفَوَاتِ وَظَهَرَ ذَالِكَ فِيْ

حَقِّ الْمَاثَمِ لَاغَيْرَ حَتّٰى يَبْقَى النَّفْلُ مَشْرُوْعًا وَجَوَازُهٗ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ بِدَلَالَةِ تَعَيُّنٍ مِنَ الْمُؤَدِّي اِذَا الظَّاهِرُ اَنَّهٗ لَا يَقْصُدُ النَّفْلَ وَعَلَيْهِ حَجَّةُ الْاِسْلَامِ ۔

ترجمہ: اور اس (نوع ثالث) کا حکم یہ ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس میں تاخیر کی گنجائش ہے لیکن اس شرط کے ساتھ وہ (حج) اس کی عمر میں اس سے فوت نہ ہو اور امام ابو یوسف کے نزدیک پہلے سال کے اشہر حج میں اس کے اوپر اداء متعین ہے احتیاط کی وجہ سے یعنی فوت ہونے سے احتراز کی وجہ سے اور وہ (تعیین کا اثر) گناہ کے حق میں ظاہر ہوگا نہ کہ (گناہ کے) علاوہ میں یہاں تک کہ نفل مشروع ہو کر باقی رہے گا اور اس (حج) کا جائز ہونا (نیت کے) مطلق ہونے کے وقت ادا کرنے والے کی طرف سے تعین کی دلالت کی وجہ سے ہوگا اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ نفل کا ارادہ نہیں کرے گا حال یہ کہ اس پر اسلام کا حج (فرض) ہو۔

تشریح: تیسری قسم یہ تھی کہ وقت، مامور بہ کے لئے مشتبہ الحال ہو اور وہ مامور بہ، حج ہے جس کا وقت، مشتبہ الحال ہے یعنی ایک اعتبار سے حج کا وقت حج کے لئے معیار اور ایک اعتبار سے ظرف ہے، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ظرف ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے اس تیسری نوع کا حکم بیان کیا کہ جب حج کا وقت حج کے لئے ظرف ہے یعنی جب حج کے فرض ہونے والے سال کے بعد بھی حج کی گنجائش ہے (اگر بعد تک زندہ رہا)۔ تو اس حج فرض کو، فرض ہونے والے سال کے، بعد تک مؤخر کرنے کی گنجائش ہو گی البتہ یہ بات شرط ہوگی کہ یہ حج فرض اس کی زندگی میں اس سے فوت نہ ہو اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ۱۰ ھ میں حج کیا ہے حالانکہ ۶ ھ ہی میں حج فرض ہو گیا تھا پتہ چلا کہ فرض ہونے کے، بعد والے سال میں بھی حج کیا جا سکتا ہے، اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے معیار ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے اس تیسری نوع کا یہ حکم، بیان کیا کہ جب حج کا وقت حج کے لئے معیار ہے یعنی فرض ہونے والے سال کے بعد حج کی گنجائش نہیں ہے (اگر زندہ نہیں رہا) لہٰذا فرض ہونے والے سال کے بعد تک مؤخر کرنے کی گنجائش نہیں ہوگی بلکہ سال اول یعنی جس سال حج فرض ہوا ہے اسی سال کے اشہر حج میں حج کو ادا کرنا متعین ہوگا، ان کی دلیل یہ ہے کہ عبادات میں احتیاط کرنا چاہئے اور عبادات میں احتیاط یہ ہے کہ اس کے فرض ہوتے ہی ادا کیا جائے اس میں تاخیر نہ ہو تا کہ وہ فریضہ فوت ہونے سے بچ جائے۔

وظهر ذالک فی الماثم لا غیر الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ امام محمد اور امام ابو یوسف کے مذکورہ اختلاف کا ثمرہ، صرف گناہ کے حق میں ظاہر ہوگا چنانچہ امام محمد کے نزدیک حج میں تاخیر کرنے سے مکلف گنہ گار نہیں ہوگا کیونکہ انہوں نے وقت حج کے ظرف ہونے کا اعتبار کیا ہے اور ظرف میں تاخیر کی گنجائش رہتی ہے لہٰذا وہ گنہ گار نہیں ہوگا، ہاں اگر مکلف انتقال کر گیا اور حج نہ کر سکا تو یہ مکلف گنہ گار ہوگا کیونکہ تاخیر کی گنجائش اس شرط کے ساتھ تھی کہ مامور بہ اس سے فوت نہ ہو، اور اس مکلف نے اس شرط کو فوت کر دیا ہے اس لئے، گنہ گار ہوگا، اور امام ابو یوسف کے نزدیک حج میں تاخیر کرنے سے مکلف گنہ گار اور مردود الشہادۃ ہوگا

کیونکہ انہوں نے معیار ہونے کا اعتبار کیا ہے اور معیار میں تاخیر کی گنجائش نہیں ہوتی ہے اور اس نے تاخیر کر دی ہے اس لئے وہ گنہ گار ہوگا اور گنہ گار ہونے کی وجہ سے مردود الشہادہ ہوگا لیکن جب وہ حج کر لیگا تو گناہ ہٹا لیا جائے گا اور اس کی شہادت قبول کی جائے ہوگی۔

لاغیر: مصنف فرماتے ہیں کہ ان دونوں کے اختلاف کا ثمرہ گناہ کے علاوہ اور چیزوں میں ظاہر نہیں ہوگا، مصنف لاغیر پر تفریع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ، یہاں تک کہ نفل مشروع ہوگا یعنی اگر وہ مکلف جس پر حج فرض ہے اس حج فرض کی ادائے گی میں اس طرح تاخیر کرتا ہے کہ حج فرض سے پہلے حج نفل ادا کرتا ہے تو اس کا یہ حج نفل ان دونوں اماموں کے نزدیک ادا ہوجائے گا ایسا نہیں ہوگا کہ امام ابو یوسف کے نزدیک نفل کی نیت کے باوجود، حج فرض میں تاخیر کی وجہ سے حج فرض ہی ادا ہوگا جیسا کہ امام شافعی فرماتے ہیں، بلکہ ان دونوں اماموں کے نزدیک حج نفل ہی ادا ہوگا کیونکہ مکلف کی زندگی میں حج فرض اور حج نفل دونوں کی صلاحیت ہے لہٰذا حج نفل بھی درست ہوجائے گا۔ رہی یہ بات کہ امام یوسف نے، حج، فرض ہونے والے ہی سال کے اشہر حج کو، حج فرض کے لئے متعین کیا ہے تو پھر اس سال حج فرض کی نیت نہ کر کے حج نفل کی نیت کرنے سے حج نفل کیسے ادا ہوگا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو یوسف نے حج کے فوت ہونے سے بچنے کے لئے احتیاطا سال اول کے اشہر حج کو حج فرض کے لئے متعین کیا ہے اس لئے نہیں کہ سال اول کے ان اشہر حج میں حج نفل جائز ہی نہیں ہے۔ یہ بات یاد رہے کہ مکلف فریضۂ حج کو اس سال ادا کرے یا اس سال کے بعد، اداء ہی ہوگا ایسا نہیں کہ بعد میں ادا کرنے سے قضاء ہوگا کیونکہ پوری زندگی حج کا وقت ہے پس جب بھی ادا کرے گا وقت ہی میں ادا ہوگا اور اداء کہلائے گا قضاء نہیں کہلائے گا۔

وجوازہ عند الاطلاق: یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب حج کا وقت یعنی مکلف کی زندگی حج فرض اور حج نفل دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے تو مطلق حج، کی نیت سے حج فرض ادا نہیں ہونا چاہئے کیونکہ اس میں نفل کا بھی احتمال ہے، بلکہ حج فرض کے لئے تعیین چاہئے تھی، جیسے فرض کی تعیین کے بغیر فرض نماز ادا نہیں ہوتی، کیونکہ نماز کے وقت میں فرض اور نفل نماز دونوں کی صلاحیت ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ادا کرنے والے مکلف کے تعین کی دلالت سے اطلاق نیت کے وقت حج فرض کا جواز ہے یعنی مطلق حج کی نیت کے وقت مکلف کی طرف سے حج فرض کے متعین ہونے پر دلالت پائی جا رہی ہے اسی دلالت کی وجہ سے اس کو حج فرض مانا گیا ہے۔ رہی یہ بات کہ اطلاق نیت کے وقت مکلف کی طرف سے حج فرض کے متعین ہونے پر دلالت کیسے پائی جا رہی ہے؟ تو مصنف نے اس کا جواب اذا الظاهر سے دیا ہے کہ مکلف کا ظاہر حال یہ بتلا رہا ہے کہ اس نے نفل حج کی نیت نہیں کی ہوگی حال یہ کہ اس پر اسلام کا حج، فرض ہو کیونکہ آدمی پہلے فرض کو ادا کرتا ہے نہ کہ نفل کو۔

فَصْلٌ فِيْ حُكْمِ الْوَاجِبِ بِالْاَمْرِ وَهُوَ نَوْعَانِ اَدَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ بِسَبَبِهٖ اِلٰى مُسْتَحِقِّهٖ وَقَضَاءٌ وَهُوَ اِسْقَاطُ الْوَاجِبِ بِمِثْلٍ مِنْ عِنْدِهٖ وَهُوَ حَقُّهٗ.

ترجمہ: (یہ) فصل امر کے ذریعہ ثابت ہونے والی چیز کے حکم کے بارے میں ہے اور وہ دو قسموں پر ہے (۱) اداء، اور وہ عین واجب کو جو اپنے سبب سے (مکلف کے ذمہ میں ثابت ہے) اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنا ہے اور (۲) قضاء اور وہ واجب کو ساقط کرنا ہے ایسے مثل کے ذریعہ جو اس (مکلف) کے پاس سے ہو اور وہ اس کا حق ہو۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ امر سے جو حکم یعنی وجوب ثابت ہوتا ہے وہ وجوب دو قسموں پر ہے (۱) اداء، اداء کہتے ہیں کہ جو واجب اپنے سبب سے مکلف کے ذمہ میں ثابت ہوا ہے اسی عین واجب کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کر دینا یعنی اسی عین واجب کو جو اداء سے پہلے معدوم ہے، اداء کے ذریعہ وجود میں لے آنا (۲) قضاء، قضاء کہتے ہیں کہ جو واجب اپنے سبب سے مکلف کے ذمہ میں ثابت ہوا ہے اسی عین واجب کو اس کے مستحق کی طرف نہ سپرد کرے بلکہ ذمہ میں ثابت ہونے والے واجب، کے مثل کو اداء کر کے، ذمہ میں ثابت ہونے والے واجب کو اپنے ذمہ سے ساقط کر لے اور وہ مثل، مکلف کے پاس سے ہو یعنی وہ مثل اس مکلف کا حق ہو۔ سوال: اگر کسی نے کل گذشتہ کی نماز ظہر نہ پڑھی ہو، اور آج کی نماز ظہر اس کے وقت میں پڑھی ہو تو چونکہ آج کی نماز ظہر بھی کل گذشتہ کی نہ پڑھی ہوئی نماز ظہر کے مثل ہے کیونکہ یہ بھی چار رکعت ہے اور وہ بھی چار رکعت ہے اور جب آج کی نماز ظہر، کل کی نماز ظہر کے مثل ہوئی تو پھر آج کی نماز ظہر، کل گذشتہ کی قضاء ہوئی اور یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ اس سوال کا جواب مصنف کے قول من عندہ وھو حقہ سے حل ہوجائے گا کہ وہ مثل مکلف کے پاس سے ہو یعنی وہ مثل، مکلف کے اپنے وقت میں ہو اور آج کی ظہر جس وقت میں پڑھا ہے وہ وقت اس مکلف کا اپنا وقت نہیں ہے بلکہ واجب کو اس کے وقت میں ادا کرنا اللہ کے وقت میں ادا کرنا ہے کیونکہ اللہ نے اس وقت کو اس فریضہ کو ادا کرنے کے لئے مقرر کیا ہے پس آج کی نماز ظہر اپنے پاس سے نہ ہونے کی وجہ سے کل کی قضاء نہیں ہوگی، مصنف کا قول وھو حقہ، توضیح ہے، من عندہ کی۔

وَاخْتَلَفَ الْمَشَائِخُ فِي اَنَّ الْقَضَاءَ يَجِبُ بِنَصٍّ مَقْصُوْدٍ اَمْ بِالسَّبَبِ الَّذِيْ يُوْجِبُ الْاَدَاءَ قَالَ عَامَّتُهُمْ بِاَنَّه يَجِبُ بِذَالِكَ السَّبَبِ وَهُوَ الْخِطَابُ لِاَنَّ بَقَاءَ اَصْلِ الْوَاجِبِ لِلْقُدْرَةِ عَلٰى مِثْلٍ مِّنْ عِنْدِه قُرْبَةً وَسُقُوْطَ فَضْلِ الْوَقْتِ لَاالٰى مِثْلٍ وَّضَمَانٍ لِلْعَجْزِ اَمْرٌ مَعْقُوْلٌ فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ وَهُوَ قَضَاءُ الصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ فَيَتَعَدّٰى اِلَى الْمَنْذُوْرَاتِ الْمُتَعَيَّنَةِ مِنَ الصَّلٰوةِ وَالصِّيَامِ وَالْاِعْتِكَافِ.

ترجمہ: مشائخ نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ قضاء نص مقصود کے ذریعہ واجب ہوگی یا اسی سبب سے جو اداء کو واجب کرتا ہے عام مشائخ نے کہا ہے کہ وہ (قضاء) اسی سبب سے واجب ہوگی اور وہ خطاب ہے اس لئے کہ اصل واجب کا باقی رہنا، از روئے عبادت اپنے پاس سے مثل پر قادر ہونے کی وجہ سے اور وقت کی فضیلت کا لاالی مثل و ضمان ساقط ہونا عجز کی وجہ سے منصوص علیہ میں امر معقول ہے اور وہ صوم وصلوٰۃ کی قضاء ہے پس وہ (بقائے اصل کا حکم) منذورات متعینہ صلوٰۃ، صیام اور اعتکاف کی طرف متعدی ہوگا۔

تشریح: عبارت میں مشائخ سے مراد مشائخ احناف ہیں، الغرض جب مکلف، مامور بہ کو اس کے وقت میں اداء نہ کر سکے تو اس مامور بہ کی قضاء اس مکلف کے ذمہ واجب ہوگا۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ یہ، مامور بہ قضاء، کیا اسی سبب سے واجب ہوگا جس سبب سے اس مامور بہ کی، اداء، واجب ہوئی تھی یا اس قضاء کے وجوب کا سبب، اداء کے سبب کے علاوہ، نص مقصود یعنی دوسری نص ہوگی، اس سلسلہ میں مشائخ احناف نے اختلاف کیا ہے۔ یہ بات یاد رکھئے! کہ یہاں سبب، سے مراد صیغۂ امر، ہے جس سے مامور بہ کی اداء واجب ہوتی ہے جیسا کہ **وھو الخطاب** سے سمجھ میں آتا ہے، وقت مراد نہیں ہے، کیونکہ وجوب ادا کا سبب صیغۂ امر ہی ہے وقت تو مامور بہ کے نفس وجوب کا سبب ہے۔

قال عامتھم الخ: عام مشائخ احناف، مثلاً قاضی ابو زید، علامہ فخر الاسلام خود صاحب حسامی اور ان کے ساتھ بعض اصحاب شافعی اور امام احمد ابن حنبل نے کہا ہے کہ مامور بہ کی قضاء اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سبب سے اس مامور بہ کی، اداء، واجب ہوئی تھی ان حضرات کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ قضاء کے بعد بھی اصلِ واجب یعنی نفس صوم وصلوٰۃ، مکلف کے ذمہ میں باقی ہے، سوال: اصل واجب یعنی نفس صوم وصلوٰۃ، مکلف کے ذمہ میں باقی کیوں ہے؟ مصنف، **للقدرۃِ علی مثلٍ مِنْ عندِہٖ قُربَۃ** سے اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ اصل واجب مکلف کے ذمہ میں باقی اس لئے ہے کہ وہ مکلف، اس اصل واجب کے مثل کو اپنے پاس سے از روئے قربت، صاحب حق یعنی صاحب شرع کی طرف سپرد کرنے پر قادر ہے، لہٰذا اصل واجب اس مکلف کے ذمہ میں باقی رہے گا، اور قادر اس لئے ہے کہ اس اصل واجب کا مثل، موجود ہے، اور وہ یہ ہے کہ مثلاً چار رکعت چھوٹی ہوئی کے بدلہ چار رکعت پڑھی جائے، اور چھوٹے ہوئے روزہ کے بدلے روزہ رکھا جائے۔ دوسری بات یہ کہ وقت پر پڑھنے کی جو فضیلت تھی، وہ فضیلت اس مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی، اور اس طرح ساقط ہوگی کہ اس فضیلت کا مثل اور تاوان، اس مکلف پر لازم نہیں ہوگا۔ سوال: فضیلت کا اس مکلف کے ذمہ سے اس طرح ساقط ہونا کہ اس کا مثل اور ضمان کچھ بھی اس پر لازم نہ ہو، ایسا کیوں؟ **للعجز،** سے اس کا جواب دیا ہے کہ وہ مکلف، فضیلت وقت کے مثل اور تاوان نہیں ادا کر سکتا ہے، اس کی ادائے گی سے عاجز ہے سوال: کیوں نہیں ادا کر سکتا ہے،، عاجز کیوں ہے۔ جواب: کیونکہ فضیلت وقت کا کوئی مثل اور ضمان موجود نہیں ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ یہ دونوں باتیں یعنی اصل واجب کا باقی رہنا، اور بغیر مثل وضمان کے فضیلت وقت کا مکلف کے ذمہ سے ساقط ہونا، منصوص الیہ میں امر معقول ہے، منصوص الیہ سے مراد قضاء صوم اور قضاء صلوٰۃ ہے، قضاء صوم اور قضاء صلوٰۃ منصوص الیہ اس لئے ہیں کہ ان کے بارے میں نص وارد ہے، قضاء صوم کے بارے میں نص: **فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر** ہے اور قضاء صلوٰۃ کے بارے میں **اذا نسی احد کم صلوۃ او نام عنھا فلیصلھا اذا ذکر ھا** ہے، اب مطلب یہ ہوا کہ منصوص الیہ یعنی قضاء صوم، قضاء صلوٰۃ میں، اصل واجب کا باقی رہنا اور فضیلت وقت کا مکلف کے ذمہ سے ساقط ہونا، امر معقول ہے، دوسرے لفظ میں کہہ لیجئے کہ قضاء صوم اور قضاء صلوٰۃ، قضاء بمثل معقول ہیں۔ قضاء صوم اور قضاء صلوٰۃ، قضاء بمثل معقول اس لئے ہیں کہ قضاء بمثل معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شرع کے، عقل کے ذریعہ اس کی مماثلت کا

ادراک کیا جا سکتا ہو، صوم کی قضاء صوم کے ذریعہ اور صلوٰۃ کی قضاء صلوٰۃ کے ذریعہ قضاء بمثل معقول اس لئے ہے کہ ادائے صوم اور قضائے صوم اور اسی طرح ادائے صلوٰۃ اور قضاء صلوٰۃ میں ظاہراً اور معنیً دونوں طرح مماثلت ہے کہ یہ بھی مثلاً چار رکعت اور وہ بھی چار رکعت ہے اور جب دونوں طرح، مماثلت موجود ہو تو عقل اس کی مماثلت کا ادراک کر لیتی ہے اور جس مماثلت کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن ہو اس کو مثل معقول کہا جاتا ہے لہٰذا روزے کی قضاء روزے کے ذریعہ اور نماز کی قضاء نماز کے ذریعہ قضاء بمثل معقول ہوگی۔ الغرض، اصل واجب یعنی نفس صلوٰۃ اور نفس صوم کا باقی رہنا، اور بغیر مثل وضمان کے فضیلت وقت کا مکلف کے ذمہ سے ساقط ہونا، منصوص الیہ میں امر معقول ہے۔ اور اصل واجب یعنی نفس صلوٰۃ اور نفس صوم کے باقی رہنے، اور بغیر مثل وضمان کے فضیلت وقت کا مکلف کے ذمہ سے ساقط ہونے کا امر معقول ہونا، اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ خروج وقت کی وجہ سے واجب ساقط نہیں ہوا ہے بلکہ ذمہ میں باقی ہے اور یہ نص یعنی **اذا نسی احدکم** اور **فمن کان منکم مریضا** صرف اس بات کا مطالبہ کرتی ہے کہ جو واجب تمہارے ذمہ میں باقی ہے مثل کے ذریعہ اس واجب سے اپنے ذمہ کو فارغ کرلو یہی وجہ ہے کہ اس کا نام قضاء رکھا گیا ہے، اگر ان نصوص کی وجہ سے، نماز اور روزہ، از سرِ نو، واجب ہوتے تو اس کا نام حقیقۃً قضاء، نہ ہوتا۔ بہر حال منصوص علیہ نماز اور روزہ کے مکلف کے ذمہ میں باقی رہنے سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جس سبب سے اداء، واجب ہوئی تھی اسی سبب سے قضاء بھی واجب ہے قضاء کا وجوب اس سبب کے علاوہ نئے سبب سے نہیں ہے۔

فَيَتَعَدّٰى اِلَى الْمَنْذُوْرَاتِ الْمُتَعَيِّنَةِ مِنَ الصَّلوٰةِ وَالصِّيَامِ وَالْاِعْتِكَافِ: اور جب منصوص الیہ قضاء صوم اور قضاء صلوٰۃ میں اصل واجب کا باقی رہنا اور فضیلت وقت کا مکلف کے ذمہ سے ساقط ہونا امر معقول ہے، تو یہ حکم یعنی اصل واجب کا باقی رہنا اور فضیلت وقت کا ساقط ہونا، غیر منصوص علیہ منذورات متعینہ کی طرف بھی متعدی ہوگا کیونکہ امر معقول متعدی ہوتا ہے۔ منذورات متعینہ سے مراد، نماز یا روزہ یا اعتکاف کی نذر معین ہے یعنی نماز یا روزہ یا اعتکاف کی نذر معین، کی اداء کے لئے تو نص **وليوفوا نذورهم** وارد ہے لیکن اس کی قضاء کے بارے میں نص وارد نہیں ہے پس ان منذورات متعینہ غیر منصوص علیہا کو بھی، منصوص علیہ قضاء صوم اور قضاء صلوٰۃ پر قیاس کیا جائے گا یعنی منذورات متعینہ کی قضاء کا بھی وہی سبب ہوگا جو ان منذورات متعینہ کی اداء کا سبب ہے ان کی بھی قضاء کے لئے نیا سبب نہیں ہوگا۔

> وَفِيْمَا اِذَا نَذَرَ اَنْ يَّعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ اِنَّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُوْدٍ لِاَنَّهٗ لَمَّا انْفَصَلَ الْاِعْتِكَافُ عَنْ صَوْمِ الْوَقْتِ عَادَ شَرْطُهٗ اِلَى الْكَمَالِ الْاَصْلِيِّ لَا لِاَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبٍ اٰخَرَ .

ترجمہ: اور اس صورت میں جب کہ نذر مانی کہ وہ شہر رمضان کا اعتکاف کرے گا، پھر اس نے روزہ رکھا اور اعتکاف نہیں کیا، تو صوم مقصود کے ذریعہ (اس اعتکاف کی) قضاء واجب ہوگی، اس لئے کہ جب اعتکاف، صوم

وقت سے جدا ہو گیا تو اس کی شرط کمال اصلی کی طرف عود کر آئی نہ اس لئے کہ قضاء دوسرے سبب سے واجب ہوئی ہے۔

تشریح: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ جب کوئی نذر مانے کہ وہ امسال کے شہر رمضان کا اعتکاف کرے گا اور ایسا ہو کہ کسی عذر کی وجہ سے وہ امسال اعتکاف نہ کر سکے تو اس آدمی کو آئندہ سال کے شہر رمضان سے پہلے، صوم مقصود یعنی نفلی روزے کے ذریعہ اعتکاف کرنا واجب ہوگا۔ اس مسئلہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اداء کے وجوب کا جو سبب ہے وہی سبب، قضاء کے وجوب کا نہیں ہے اگر ایسا ہوتا یعنی اداءِ اعتکاف منذور کا جو سبب **ولیوفوا نذورھم** ہے اگر یہی آیت، قضاء اعتکاف منذور کا سبب ہوتی تو آئندہ سال کے رمضان کے روزوں کے ذریعہ اس اعتکاف کی قضاء کی اجازت ہوتی جیسا کہ امام زفر کہتے ہیں کیونکہ رمضان ثانی، رمضان اول کے مثل ہے لہٰذا جو اعتکاف رمضان اول کے روزوں کے ذریعہ درست ہے وہ رمضان ثانی کے روزوں کے ذریعہ بھی درست ہوتا، اسی طرح اگر قضاء اعتکاف کا سبب وہی ہوتا تو وہ اعتکاف ذمہ سے ساقط ہو جاتا جیسا کہ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کیونکہ سال اول کے رمضان کے روزوں کے ذریعہ اعتکاف کی شرط تھی اور یہ شرط فوت ہو چکی ہے، الغرض نہ آئندہ رمضان میں اعتکاف کی قضاء کی اجازت ہے اور نہ اس کی قضاء ذمہ سے ساقط ہوتی ہے بلکہ نفلی روزوں کے ذریعہ اس اعتکاف کی قضائ، ضروری کہا جاتا ہے۔ پتہ چلا کہ اس قضاء اعتکاف کا سبب ولیوفوا نذورھم نہیں ہے جو اس کی اداء کا سبب ہے بلکہ اس قضاء اعتکاف کا سبب اداء کے علاوہ، سبب جدید ہے اور وہ ہے تفویت یعنی سال اول کے رمضان کے روزوں کے ذریعہ اعتکاف فوت کرنے کے سبب سے، نفلی روزوں کے ذریعہ اعتکاف کی قضاء کو واجب کیا گیا ہے؟ مصنف نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ جب اعتکاف، صوم وقت یعنی صوم رمضان سے جدا ہو گیا تو اس کی شرط، کمال اصلی کی طرف عود کر آئی یعنی جب ناذر نے اعتکافِ شہر رمضان کی نذر مانی تھی اسی وقت اس اعتکاف کے ساتھ صوم نفل کے ساتھ روزہ رکھنا لازم اور شرط ہو گیا تھا لیکن ان ایام میں رمضان کے روزے موجود تھے جو نفل روزوں سے افضل اور اشرف ہیں پس مناسب سمجھا گیا کہ نفل روزوں کی بجائے رمضان کے روزوں ہی کے ذریعہ اعتکاف کیا جائے مگر اب جب کہ رمضان کے روزے کے ساتھ اعتکاف نہ کر سکا اور اعتکاف کی قضاء ہو گئی تو رمضان کی شرافت مانع نہیں رہی پس اس اعتکاف کی شرط یعنی روزہ رکھنا، کمال اصلی یعنی صوم نفل کی طرف لوٹ آئی اور کہا گیا کہ نفل روزوں کے ذریعہ اس قضاء اعتکاف کو انجام دے۔ نفل روزوں کے ذریعہ اعتکاف کی قضاء اس لئے نہیں ہے کہ اعتکاف کی قضاء کا وجوب، دوسرے سبب جدید یعنی تفویت سے ہے۔

ثُمَّ الْاَدَاءُ الْمَحْضُ مَا یُؤَدِّیْهِ الْاِنْسَانُ بِوَصْفِهٖ عَلٰی مَا شُرِعَ مِثْلُ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ بِجَمَاعَةٍ وَاَمَّا فِعْلُ الْفَرْدِ فَاَدَاءٌ فِیْهِ قُصُوْرٌ اَلَا تَرٰی اَنَّ الْجَهْرَ سَاقِطٌ عَنِ الْمُنْفَرِدِ وَفِعْلُ اللَّاحِقِ بَعْدَ فَرَاغِ الْاِمَامِ

اَدَاءٌ يَشْبَهُ الْقَضَاءَ بِاِعْتِبَارِ اَنَّه اِلْتَزَمَ الْاَدَاءَ مَعَ الْاِمَامِ حِيْنَ تَحَرَّمَ مَعَه وَقَدْ فَاتَه ذَالِكَ حَقِيْقَةً وَلِهٰذَا لَايَتَغَيَّرُ فَرْضُه بِنِيَّةِ الْاِقَامَةِ فِيْ هٰذِهِ الْحَالَةِ كَمَا لَوْصَارَ قَضَاءً مَحْضًا بِالْفَوَاتِ ثُمَّ وُجِدَ الْمُغَيِّرُ بِخِلَافِ الْمَسْبُوْقِ لِاَنَّه مُؤَدٍّ فِيْ اِتْمَامِ صَلٰوتِه .

ترجمہ: پھر اداء محض وہ ہے جس کو انسان اداء کرے اس کے وصف کے ساتھ اسی طرح جس طرح کہ مشروع ہے جیسے نماز کو اداء کرنا جماعت کے ساتھ اور بہر حال منفرد کا فعل تو وہ ایسی اداء ہے جس میں قصور ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ جہر منفرد سے ساقط ہو جاتا ہے اور لاحق کا فعل امام کی فراغت کے بعد ایسی داء ہے جو قضاء کے مشابہ ہے اس اعتبار سے کہ اس نے اداء کا التزام کیا ہے امام کے ساتھ جس وقت اس (امام) کے ساتھ تحریمہ باندھا ہے حالانکہ وہ حقیقۃً اس (التزام) کو فوت کر چکا ہے اور اسی وجہ سے اس کا فرض متغیر نہیں ہوتا ہے اس حالت میں اقامت کی نیت کرنے کی وجہ سے جیسا کہ اگر فوت کی وجہ سے قضاء محض ہو جائے پھر مغیر پایا گیا ہو برخلاف مسبوق کے اس لئے کہ وہ مسبوق اپنی نماز کو مکمل کرنے میں اداء کرنے والا ہے۔

تشریح: اداء کی دو قسمیں ہیں (۱) اداء محض یعنی وہ اداء جس میں نہ وقت متغیر ہو، یعنی وہ اداء جو وقت میں اداء ہوا ہو، اور نہ التزام متغیر ہو کہ اداء کا التزام کسی اور جہت سے ہو اور مکمل، دوسری جہت سے کیا ہو، مثلاً التزام امام کے ساتھ کیا ہو اور مکمل تنہا کیا ہو حاصل یہ کہ اداء محض وہ اداء ہے جو وقت میں اداء ہوا ہو اور جس جہت سے التزام کیا ہو اسی جہت پر اس کو مکمل کیا ہو (۲) اداء مشابہ بالقضائ۔ پھر اداء محض کی دو قسمیں ہیں اداء کامل، اداء قاصر، مصنف نے یہاں، عبارت، میں اداء محض، سے اداء محض کامل مراد لیا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ اداء محض کامل وہ ہے جس کو انسان اس کے وصف کامل کے ساتھ اسی طرح اداء کرے جس طرح وہ مشروع ہے یعنی مامور بہ کو اس کے وصف کامل کے ساتھ اسی طریقہ پر اداء کرنا جس طریقہ پر وہ مامور بہ مشروع ہے اداء محض کامل کہلاتا ہے جیسے نماز کو جماعت کے ساتھ اداء کرنا، اداء محض کامل ہے کیونکہ مامور بہ یعنی نماز، جماعت ہی کے ساتھ مشروع ہے، نماز جماعت کے ساتھ اس لئے مشروع ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے حضور ﷺ کو پانچوں نمازوں کی جماعت کے ساتھ دو دن میں تعلیم دی تھی لہٰذا نماز با جماعت اداء کرنا ماشرع علیہ کے موافق ہونے کی وجہ سے اداء محض کامل ہوئی۔

واما فعل المنفرد فاداء فیہ قصور الخ: یہاں سے اداء محض قاصر کی مثال دے رہے ہیں، اداء محض قاصر کہتے ہیں کہ مامور بہ کو اس طریقہ پر اداء نہ کیا جائے جس طریقہ پر مشروع ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ منفرد (اکیلے پڑھنے والے) کی نماز اداء قاصر ہے، اداء قاصر اس لئے ہے کہ جماعت فوت ہونے کی وجہ سے مامور بہ ماشرع علیہ کے موافق اداء نہیں ہوا اور جو ماشرع علیہ کے موافق اداء نہو، وہ اداء قاصر کہلاتا ہے پس منفرد کی نماز اداء قاصر ہوئی۔

الا تری انَّ الجَھرَ ساقطٌ عن المنفرد: مصنف فرماتے ہیں کہ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ جہر منفرد سے ساقط ہے یعنی منفرد

سے، جہری نمازوں میں جہر کا ساقط ہونا یعنی اس پر جہر کا واجب نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ منفرد کی نماز اداء قاصر ہے اگر منفرد کی نماز اداء قاصر نہیں ہوتی تو منفرد سے جہر ساقط نہیں ہوتا۔ جہری نمازوں میں جہر کے ساتھ نماز اداء کرنا، نماز کی صفت کمال ہے اور جہری نماز کو سر کے ساتھ اداء کرنا، نماز کی صفت نقصان ہے۔

وفعل اللاحق بعد فراغ الامام الخ: یہاں سے مصنف اداء مشابہ بالقضاء کی مثال دے رہے ہیں، اداء مشابہ بالقضاء سے مراد یہ ہے کہ اداء کا التزام کسی اور طریقہ پر کیا ہو اور اس کی تکمیل کسی اور طریقہ پر ہو، مثلاً نماز کا التزام اور اہتمام امام کے **ساتھ کیا ہو اور مکمل، بغیر امام کے یعنی تنہا کیا ہو**، لاحق اس شخص کو کہتے ہیں جو شروع نماز سے امام کے ساتھ ہو اور بعد کا کچھ حصۂ صلوٰۃ، **امام کے ساتھ اداء نہ کر پایا ہو۔ بہر حال مصنف فرماتے ہیں** کہ لاحق جو شروع ہی سے یعنی تحریمہ ہی کے وقت سے امام کے ساتھ شریک ہے **لیکن اس کا کچھ حصہ** امام کے ساتھ اداء نہ ہو سکا ہے۔ امام کی فراغت کے بعد اداء کرتا ہے تو اس چھوٹے حصہ کو اداء کرنا، اداء مشابہ بالقضاء ہے، رہا یہ کہ امام کی فراغت کے بعد لاحق کا فعل، اداء مشابہ بالقضاء کیسے ہے تو مصنف نے باعتبار انہ سے اسی کا جواب دیا ہے کہ لاحق کا فعل امام کی فراغت کے بعد اداء مشابہ بالقضاء اس لئے ہے کہ، اس اعتبار سے کہ اس لاحق نے اس **واجب یعنی نماز کو اداء کرنے کا التزام کسی اور طریقہ پر یعنی امام کے ساتھ کیا ہے** جس وقت اس کے ساتھ تحریمہ باندھا تھا اور اب حال یہ ہے کہ لاحق نے اس التزام مع الامام کو حقیقۃً فوت کر دیا ہے۔ امام کی فراغت کے بعد لاحق کا چھوٹی ہوئی **نمازوں کو اداء کرنا، حکم کے اعتبار سے امام کے ساتھ ہی اداء کرنا ہے لیکن حقیقت کے اعتبار سے امام کے ساتھ اداء کرنا نہیں ہے، الغرض نماز کو اداء کرنے کا التزام کسی اور طریقہ پر یعنی امام کے ساتھ کیا ہے اور تکمیل کسی اور طریقہ پر یعنی تنہا کر رہا ہے اور یہ شان** اداء مشابہ بالقضاء کی ہے پس لاحق کا فعل، امام کی فراغت کے بعد، اداء مشابہ بالقضاء ہوا۔

ولهذا لا یتغیر فرضه الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ چونکہ امام کی فراغت کے بعد لاحق کا فعل یعنی لاحق کی نماز، اداء مشابہ بالقضاء ہے اسی لئے لاحق کی فرض نماز اس حالت میں نیت اقامت سے نہیں بدلے گی یعنی وہ مسافر مقتدی جو مسافر امام **کے ساتھ رباعی نماز اداء کر رہا تھا کہ حدث لاحق ہونے** کی وجہ سے وضو کے لئے نکلا اور حدود اقامت میں داخل ہو گیا یا اس نے اقامت کی نیت کر لی اور آیا تو امام فارغ ہو چکا تھا، مصنف فرماتے ہیں کہ اس لاحق پر مسافر ہونے کی وجہ سے جو دو رکعت فرض پڑھنا تھا وہ فرض دو ہی رکعت فرض رہے گی، اس کی یہ دو رکعت فرض، نیت اقامت یا حدود اقامت میں داخل ہونے کی وجہ سے، چار رکعت میں متغیر نہیں ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس لاحق کی یہ نماز، قضاء کے مشابہ ہے اور یہ اس لئے کہ التزام مع الامام کے علاوہ یعنی تنہا اداء کر رہا ہے، اور قضاء نماز اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتی ہے پس جو قضاء کے مشابہ ہوگی وہ بھی نیت اقامت سے متغیر نہیں ہوگی۔ الغرض جیسے اگر مسافر کی رباعی نماز وقت نکلنے کی وجہ سے خالص قضاء ہو جائے اور پھر مغیر پایا جائے یعنی وہ مسافر، مقیم ہو جائے تو اس کی دو رکعت قضاء فرض، مقیم ہونے کی وجہ سے متغیر ہو کر چار رکعت نہیں ہوتی ہے، اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی اس کا فرض متغیر نہیں ہوگا۔

بخلاف المسبوق الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ برخلاف مسبوق کے اس لئے کہ وہ اپنی نماز کو پوری کرنے میں، اداء کرنے والا ہے یعنی اگر کسی مسافر نے رباعی نماز میں مسافر امام کے مثلا ایک رکعت پڑھنے کے بعد اس کی اقتداء کی تو یہ مسبوق ہے اگر یہ مسبوق امام کی فراغت کے بعد اقامت کی نیت کر لیتا ہے تو اس مسافر مقتدی کی دو رکعت فرض چار رکعت میں متغیر ہو جائے گی یہی مطلب ہے بخلاف المسبوق کا۔ رہی یہ بات کہ مذکورہ مسبوق کی دو رکعت فرض، چار رکعت میں کیوں متغیر ہو جائے گی؟ تو مصنف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اقامت کی نیت اس مسافر مقتدی کی باقی نماز پر طاری ہوئی ہے یعنی نماز کا اول حصہ جو امام کے ساتھ اداء نہیں کر پایا ہے، اس کی نیت اقامت اسی چھوٹے ہوئے حصۂ اول پر طاری ہوئی ہے کیونکہ باقی وہی ہے تو اقامت کی نیت اس باقی ہی پر طاری اور لاگو ہوگی، اور مسبوق اس چھوٹی ہوئی باقی نماز کو پورا کرنے میں من کل الوجوہ اداء کرنے والا ہے اور، یہ اس لئے کہ نماز کا وقت بھی باقی ہے اور نماز کے اس اول حصہ کا امام کے ساتھ اداء کرنے کا التزام بھی نہیں کیا تھا کہ التزام کے خلاف کرنے کی وجہ سے یہ حصہ قضاء کے مشابہ ہو جائے، بہرحال جب وقت بھی باقی ہے اور جس طرح التزام کیا تھا اسی طرح اس کو پورا بھی کیا ہے تو مسبوق اپنی نماز کے چھوٹے اول حصہ کو اداء کرتے وقت من کل الوجوہ اداء کرنے والا ہوگا اور اس میں قضا کا کوئی شائبہ نہیں ہوگا، اور پورے طور پر اداء کرنے والے کی فرض اس کی نیت اقامت سے بدل جاتی ہے پس اس مسبوق کی بھی فرض، نیت اقامت سے بدل جائے گی۔

وَالْقَضَاءُ نَوْعَانِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ كَمَا ذَكَرْنَا وَبِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ كَالْفِدْيَةِ فِيْ بَابِ الصَّوْمِ فِيْ حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِيْ وَإِحْجَاجِ الْغَيْرِ بِمَالِهٖ ثَبَتَا بِالنَّصِّ وَلَا نَعْقِلُ الْمُمَاثَلَةَ بَيْنَ الصَّوْمِ وَالْفِدْيَةِ وَلَا بَيْنَ الْحَجِّ وَالنَّفَقَةِ لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةِ الْعَجْزِ وَالصَّلٰوةُ نَظِيْرُ الصَّوْمِ بَلْ هِيَ اَهَمُّ مِنْهُ فَاَمَرْنَاهُ بِالْفِدْيَةِ عَنِ الصَّلٰوةِ اِحْتِيَاطًا وَرَجَوْنَا الْقُبُوْلَ مِنَ اللّٰهِ فَضْلًا وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ يُجْزِئُهٗ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى كَمَا اِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ فِي الصَّوْمِ .

ترجمہ: اور قضاء کی دو قسمیں ہیں قضاء بمثل معقول جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور (قضاء) بمثل غیر معقول جیسے فدیہ، باب الصوم میں شیخ فانی کے حق میں اور غیر کو اپنے مال سے حج کرانا دونوں نص سے ثابت ہیں اور ہم مماثلت نہیں سمجھتے ہیں روزہ اور فدیہ کے درمیان اور نہ حج اور مال خرچ کرنے کے درمیان لیکن وہ (نص جو فدیہ کو واجب کرتی ہے) اس بات کا احتمال رکھتی ہے کہ وہ معلول ہو علۃ عجز کے ساتھ اور نماز، روزے کی نظیر ہے بلکہ وہ اس سے زیادہ اہم ہے پس ہم نے اس (مکلف) کو احتیاطا نماز کے فدیہ کا حکم کر دیا اور ہم نے اللہ کی طرف سے بطور فضل قبول ہونے کی امید کی اور امام محمد نے زیادات میں فرمایا: اگر اللہ نے چاہا تو (فدیہ) اس کو کافی ہو جائیگا' جیسا کہ جب وارث نے اس (فدیہ) کے ساتھ روزہ میں خیر خواہی کرے۔

تشریح: مطلق قضاء کی اوّلاً دو قسمیں ہیں قضاء محض اور قضاء مشابہ بالاداء۔ قضاء محض ایسی قضاء کو کہتے ہیں جس میں اداء کا معنی بالکل نہ ہو یعنی نہ حقیقۃ اداء ہو اور نہ حکما اداء ہو، اور قضاء مشابہ بالاداء ایسی قضاء کو کہتے ہیں جس میں اداء کا معنی ہو، پھر قضاء محض کی دو قسمیں ہیں قضاء بمثل معقول اور قضاء بمثل غیر معقول، عبارت میں القضاء سے مراد قضاء محض ہے، الغرض، قضاء یعنی قضاء محض کی دو قسمیں ہیں (۱) قضاء بمثل معقول یعنی ایسی قضاء کہ اس قضاء اور اس کی اداء کے درمیان بغیر شریعت کے بتلائے ہوئے عقل، مماثلت سمجھے،، مصنف فرماتے ہیں کہ ہم نے قضاء بمثل معقول کی مثال پہلے ذکر کردی ہے یعنی نماز کی قضاء نماز سے اور روزہ کی قضاء روزہ سے اس کی تفصیل پیچھے ملاحظہ کیجئے۔ اور قضاء محض کی دوسری قسم، قضاء بمثل غیر معقول ہے۔ قضاء بمثل غیر معقول ایسی قضاء کو کہتے ہیں کہ اس قضاء اور اس کی اداء کے درمیان عقل، بغیر شریعت کے بتلائے، مماثلت کا ادراک نہ کرے جیسے روزے کے باب میں شیخ فانی کے حق میں فدیہ کا حکم اور غیر کا اپنے مال سے حج کرانا۔ یعنی اگر بہت زیادہ بوڑھا شخص، رمضان کے روزے کی صلاحیت نہ رکھے تو روزے کا فدیہ دیدے اور یہ فدیہ نص قرآنی سے ثابت ہے ارشاد باری ہے: وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین۔ یطیقونہ سے پہلے لا مقدر ہے تقدیری عبارت ہے: وعلی الذین لا یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین، ایسے ہی اگر کوئی عجز دائمی کی وجہ سے حج نہ کر سکے تو وہ حج کے بدلے غیر کو اپنے مال سے حج کرا سکتا ہے اور یہ بھی نص سے ثابت ہے، چنانچہ روایت ہے کہ حضرت اسماء بنت عمیس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر بولیں، یا رسول اللہ میرے ابا پر حج فرض ہے اور وہ بہت زیادہ بوڑھے ہونے کی وجہ سے سفر حج نہیں کر سکتے تو کیا میں ان کی طرف سے حج کر سکتی ہوں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاں کہہ کر اجازت مرحمت فرمادی، دیکھئے! روزہ کی قضاء فدیہ کے ذریعہ، نص سے ثابت ہے لیکن ہم ان دونوں یعنی روزہ اور فدیہ کے درمیان مماثلت نہیں سمجھتے ہیں روزہ اور فدیہ میں صورتا مماثلت کا نہ ہونا تو ظاہر ہے، اور معنیً مماثلت اس لئے نہیں ہے کہ روزہ بھوکا رہنے کا نام ہے اور فدیہ، کھلانے کا نام ہے پس روزے کی قضاء فدیہ کے ذریعہ، قضاء بمثل غیر معقول اور خلاف قیاس نص سے ثابت ہوئی، ایسے ہی حج کی قضاء مال کے ذریعہ، مذکورہ نص سے ثابت ہے مگر، حج اور مال کے درمیان ہم مماثلت نہیں سمجھتے ہیں، صورتا تو عدم مماثلت ظاہر ہے اور معنیً مماثلت اس لئے نہیں ہے حج مخصوص اعمال کا نام ہے اور مال، اعیان یعنی موجودات کے قبیل سے ہے، پس حج کی قضاء بھی، مال کے ذریعہ قضاء بمثل غیر معقول، اور خلاف قیاس نص سے ثابت ہوئی۔

لکنہ یحتمل ان یکون معلولا بعلۃ العجز الخ: یہاں سے ایک سوال کا جواب دیا ہے، سوال یہ ہے کہ جب روزے کی قضاء، فدیہ کے ساتھ قضاء بمثل غیر معقول اور خلاف قیاس نص وعلی الذین یطیقونہ الخ سے ثابت ہے تو پھر اس فدیہ پر غیر کو قیاس نہیں کرنا چاہئے کیونکہ جو خلاف قیاس ثابت ہو اس پر غیر کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے حالانکہ آپ نے اس فدیہ پر غیر کو قیاس کرتے ہوئے کہا ہے، کہ جیسے شیخ فانی کے حق میں روزے کا فدیہ جائز ہے ویسے ہی اگر کوئی شخص مرجائے اور چھوٹی ہوئی نمازوں کے فدیہ کی وصیت کر جائے تو اس کی ہر نماز کے عوض ایک صدقۂ فطر کے برابر فدیہ ادا کرنا وارث پر واجب ہوگا۔ مصنف نے اس

کا جواب دیا ہے کہ آیت کریمہ و علی الذین یطیقو نه فدیة طعام مسکین میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ اس میں فدیہ کا حکم روزے کے ساتھ خاص ہو اس صورت میں نماز کا فدیہ واجب نہیں ہوگا اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس آیت میں فدیہ کا حکم، معلول بعلۃ العجز ہو یعنی علت عجز کی وجہ سے روزے کے فدیہ کا حکم دیا گیا ہو اور اس احتمال کی وجہ سے نماز کا بھی فدیہ واجب ہوگا کیونکہ یہ علت عجز، نماز میں بھی پائی جارہی ہے کہ مرنے والا نماز پڑھنے سے عاجز ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ نماز، روزے کی نظیر ہے کیونکہ نماز کی طرح روزہ بھی بدنی عبادت ہے بلکہ نماز، روزہ سے اہم ہے کیونکہ نماز اپنی ذات کے اعتبار سے حسن ہے اور روزہ اس لئے حسن ہے کہ روزہ سے خدا کا دشمن نفس امارہ مغلوب ہوتا ہے، روزہ اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہے کیونکہ اس سے اپنے آپ کو پریشانی میں ڈالنا ہے اور یہ اچھی بات نہیں ہے، الغرض جب نماز، روزے کی نظیر ہے بلکہ اس سے اہم ہے تو ہم نے مکلف کو احتیاطاً نماز کی طرف سے فدیہ کا حکم کر دیا اور ہم نے اللہ کے فضل و کرم سے اس فدیہ صلوٰۃ کے قبول ہونے کی امید کی، الحاصل ہم نے نماز کے فدیہ کا حکم احتیاطاً دیدیا ہے، علت عجز کے ساتھ معلول ہونے کے احتمال کی وجہ سے، اور اس وجہ سے کہ نماز، روزے کی نظیر ہے، فدیہ صلوٰۃ کو فدیہ صوم پر قیاس نہیں کیا ہے۔ مصنف نے احتیاطاً، کی تائید میں امام محمد کے قول کو پیش کیا ہے کہ امام محمد نے اپنی کتاب زیادات میں فرمایا ہے کہ نماز کا فدیہ انشاء اللہ اس کو کافی ہو جائے گا، جیسا کہ جب وارث، مرنے والے کی طرف سے اس کے روزے کا اس کی وصیت کے بغیر بطور خیر خواہی فدیہ اداء کر دے تو یہ فدیہ صوم اس کو کافی ہو جائے گا، امام محمد کے قول سے احتیاط کی تائید اس طرح ہوتی ہے کہ امام محمد نے فدیہ صلوٰۃ کے قبول اور کافی ہونے کو انشاء اللہ سے بیان کیا ہے اور انشاء اللہ سے اسی چیز کو بیان کیا جاتا ہے جو احتیاط پر مبنی ہوتی ہے پس فدیہ صلوٰۃ احتیاط پر مبنی ہوئی۔

وَلَانُوجِبُ التَّصَدُّقَ بِالشَّاةِ اَوْ بِالْقِيْمَةِ بِاِعْتِبَارِ قِيَامِهٖ مَقَامَ التَّضْحِيَةِ بَلْ بِاِعْتِبَارِ اِحْتِمَالِ قِيَامِ التَّضْحِيَةِ فِيْ اَيَّامِهَا مَقَامَ التَّصَدُّقِ اَصْلًا اِذْهُوَ الْمَشْرُوْعُ فِيْ بَابِ الْمَالِ وَلِهٰذَا لَمْ يَعُدْ اِلَى الْمِثْلِ بِعَوْدِ الْوَقْتِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ فِيْمَنْ اَدْرَكَ الْاِمَامَ فِي الْعِيْدِ رَاكِعًا لَمْ يُكَبِّرْ لِاَنَّهٗ غَيْرُ قَادِرٍ عَلٰى مِثْلٍ مِنْ عِنْدِهٖ قُرْبَةً لٰكِنَّا نَقُوْلُ بِاَنَّ الرُّكُوْعَ يَشْبَهُ الْقِيَامَ فَبِاعْتِبَارِ هٰذِهِ الشُّبْهَةِ لَا تَحَقُّقَ الْفَوَاتُ فَيُؤْتٰى بِهَا فِي الرُّكُوْعِ اِحْتِيَاطًا.

ترجمہ: اور ہم بکری یا قیمت کے صدقہ کو اس اعتبار سے واجب نہیں کرتے ہیں کہ وہ (صدقہ) قربانی کے قائم مقام ہے بلکہ اس احتمال کے اعتبار سے (واجب کرتے ہیں) کہ اصل کے اعتبار سے قربانی ان ایام نحر میں صدقہ کے قائم مقام ہے اس لئے کہ مال کے باب میں وہی (صدقہ کرنا) مشروع ہے اور اسی وجہ سے (صدقہ کا وجوب) وقت کے لوٹنے سے مثل کی طرف نہیں لوٹے گا اور اسی وجہ سے امام ابو یوسف نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے عید میں امام کو رکوع میں پایا کہ وہ تکبیر نہیں کہے گا اس لئے کہ وہ قادر نہیں ہے اپنے پاس سے (تکبیرات فائتہ

کے) مثل پر از روئے قربت لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے پس اس مشابہت کے اعتبار سے فوات متحقق نہیں ہوگی پس ان (تکبیرات) کو احتیاطا رکوع میں لایا جائے گا۔

تشریح: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا جا رہا ہے، اعتراض یہ ہے کہ اگر وہ شخص جس پر قربانی واجب نہیں تھی لیکن اس نے قربانی کے لئے جانور خرید لیا یا کسی متعین جانور کو قربانی کرنے کی نذر مانی اور وہ قربانی کے ایام میں قربانی نہ کر سکا تو آپ لوگ کہتے ہیں کہ اگر جانور زندہ ہے تو اس جانور کو اور اگر جانور زندہ نہیں ہے تو اس کی قیمت کو صدقہ کرے اور اس صدقہ کو قربانی کے قائم مقام کہتے ہیں، حالانکہ جانور کی قربانی امر غیر معقول ہے کیونکہ قربانی کرنے میں جانور کو عذاب دینا اور جانور کو ہلاک کرنا ہے اور اس کو عقل تسلیم نہیں کرتی ہے لہٰذا قربانی امر غیر معقول ہوئی اور امر غیر معقول کے اوپر، دوسرے امر کو قیاس نہیں کر سکتے ہیں یعنی دوسرے امر کو، امر غیر معقول کے قائم مقام نہیں کر سکتے ہیں بلکہ امر غیر معقول کی قضاء اس کا مثل نہ ہونے کی وجہ سے ساقط ہو جانی چاہئے تھی جبکہ آپ نے دوسرے امر یعنی جانور (اگر زندہ ہو) اور اس کی قیمت کو (اگر زندہ نہ ہو) امر غیر معقول قربانی، پر قیاس کیا ہے یعنی قربانی کے قائم مقام کہا ہے؟ مصنف نے اس اعتراض کا جو، جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ قربانی کے دنوں میں قربانی کرنا دو باتوں کا احتمال رکھتا ہے ایک تو یہ کہ ایام نحر میں قربانی کرنا اصل ہو اور ایام نحر کے بعد جانور یا قیمت کا صدقہ کرنا قربانی کے قائم مقام ہو، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ ایام نحر میں جانور یا قیمت، صدقہ کرنا اصل ہو اور عارض ضیافت باری تعالیٰ کی وجہ سے ایام نحر میں قربانی کرنا، جانور یا قیمت کے صدقہ، کے قائم مقام ہو، مصنف فرماتے ہیں کہ ہم جو بکری یعنی جانور اور قیمت کے صدقہ کرنے کو واجب کہتے ہیں تو اس اعتبار سے نہیں کہ ایام نحر میں قربانی کرنا اصل ہے اور ایام نحر کے بعد جانور یا قیمت کو صدقہ کرنا اس قربانی (امر غیر معقول) کے قائم مقام ہے جیسا کہ اعتراض ہے، بلکہ ایام نحر کے بعد جانور یا قیمت کے صدقہ کو ہم جو واجب کرتے ہیں وہ اس احتمال کے اعتبار سے کہ ایام نحر میں جانور یا قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہے اور قربانی کرنا عارض ضیافت کی وجہ سے، مذکورہ صدقہ کے قائم مقام ہے۔ اور جب ایام نحر میں قربانی نہیں کر سکا تو حکم، اصل یعنی صدقہ کی طرف لوٹ آیا اور صدقہ کو ہم نے واجب قرار دیدیا، تو جس احتمال پر اعتراض ہے وہ احتمال ہماری مراد نہیں اور جو احتمال ہماری مراد ہے اس پر اعتراض نہیں۔ اب سوال ہوتا ہے کہ آپ نے جو احتمال مراد لیا ہے کہ ایام نحر میں صدقہ اصل ہے، تو ایام نحر میں صدقہ اصل کیسے ہے؟ مصنف نے اذھو المشروع سے اس کی وجہ بتلائی ہے کہ مال کے باب میں صدقہ ہی مشروع ہوتا ہے لہٰذا صاحب نصاب اور صاحب مال کے مال میں صدقہ ہی مشروع اور اصل ہوگا۔

ولھٰذا لم یعد الی المثل بعود الوقت: مصنف فرماتے ہیں کہ چونکہ ایام نحر میں صدقہ ہی اصل ہے، اسی وجہ سے وقت کے لوٹنے یعنی آئندہ سال کے ایام نحر آنے کی صورت میں مثل یعنی پچھلے سال والی قربانی نہیں لوٹتی ہے، اگر ایام نحر میں قربانی اصل ہوتی تو آنے والے سال میں پچھلے سال والی قربانی لوٹ آتی یعنی قربانی کرنی پڑتی، اس سے پتہ چلا کہ ایام نحر میں صدقہ اصل ہے اور قربانی صدقہ کے قائم مقام ہے۔

ولهذا قال ابو یوسف الخ: جب کوئی چیز فوت ہوجائے اور مکلف کے پاس اس کا مثل نہ ہوتو وہ چیز ساقط ہوجاتی ہے اور اس کی قضاء لازم نہیں ہوتی ہے، اسی اصول کی وجہ سے امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ جو شخص امام کو عید کی نماز میں رکوع کرتے ہوئے پائے تو وہ تکبیر نہیں کہے گا یعنی تکبیرات زوائد کی رکوع میں قضاء نہیں کرے گا وہ تکبیرات زوائد اس کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گی اور ساقط اس لئے ہوجائے گی کہ یہ مقتدی از روئے قربت اپنے پاس سے ان تکبیرات کے مثل لانے پر قادر نہیں ہے کیونکہ اگر رکوع میں ان تکبیرات کو کہتا ہے تو رکوع کی یہ تکبیرات زوائد، قیام کی تکبیرات زوائد کے مثل نہیں ہوسکتی ہے بلکہ قیام کی تکبیرات زوائد کے مثل قیام ہی کی تکبیرات زوائد ہوسکتی ہے اور رکوع میں جانے کی وجہ سے قیام کی تکبیرات زوائد پر وہ قادر نہیں ہے اور جب مثل کے لانے پر قادر نہیں ہے تو اس کی قضاء اس کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گی۔

لکنا نقول الخ: یہاں سے مصنف نے امام ابو یوسف کی دلیل کا جواب اور امام ابوحنیفہ کے مسئلہ کو بیان کیا ہے کہ رکوع، قیام کے مشابہ ہے کیونکہ رکوع میں نصف اسفل علی حالہ قائم رہتا ہے لہٰذا من وجہ قیام ہوا، دوسری بات یہ کہ اگر کوئی، امام کو رکوع میں پالے تو اس کو رکعت پانے والا کہا جاتا ہے جیسے قیام میں پالے تو اس رکعت کو پانے والا کہا جاتا ہے، اس اعتبار سے بھی رکوع قیام کے مشابہ ہوا، مصنف فرماتے ہیں کہ جب رکوع قیام کے ان وجوہ سے مشابہ ہوا تو، فوات تکبیرات متحقق نہیں ہوگی یعنی رکوع کے، قیام کے مشابہ ہونے کی وجہ سے رکوع میں تکبیرات زوائد، قیام کی تکبیرات زوائد ہیں پس رکوع میں تکبیرات کہنے سے قیام کی تکبیرات فوت نہیں ہوگی پس احتیاطا ان تکبیرات کو رکوع میں کہا جائے گا البتہ بغیر ہاتھ اٹھائے کہے گا، فوت سمجھ کر چھوڑا نہیں جائے گا جیسا کہ امام ابو یوسف نے فوت سمجھ کر چھوڑنے کا حکم کیا ہے۔ چھوٹی ہوئی تکبیرات کو رکوع میں کہنا قضاء مشابہ بالاداء کی مثال ہے۔

> وَهٰذِهِ الْاَقْسَامُ كُلُّهَا يَتَحَقَّقُ فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ فَتَسْلِيْمُ عَيْنِ الْعَبْدِ الْمَغْصُوْبِ اَدَاءٌ كَامِلٌ وَرَدُّهُ مَشْغُوْلًا بِالدَّيْنِ اَوْ بِالْجِنَايَةِ بِسَبَبٍ كَانَ فِيْ يَدِ الْغَاصِبِ اَدَاءٌ قَاصِرٌ وَاِذَا اَمْهَرَ عَبْدَ الْغَيْرِ ثُمَّ اشْتَرَاهُ كَانَ تَسْلِيْمُهُ اَدَاءً حَتّٰى تُجْبَرَ عَلَى الْقُبُوْلِ شَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ مَمْلُوْكُهُ قَبْلَ التَّسْلِيْمِ حَتّٰى يَنْفُذَ اِعْتَاقُهُ دُوْنَ اِعْتَاقِهَا.

ترجمہ: اور یہ (اداء اور قضاء کی) کل کے کل اقسام حقوق العباد میں (بھی) پائی جاتی ہیں چنانچہ عین عبد مغصوب کو سپرد کرنا اداء کامل ہے اور اس کو واپس کرنا اس حال میں کہ وہ دین یا جنایت کے ساتھ ایسے سبب سے مشغول ہو جو غاصب کے ہاتھ میں ہوا ہے، اداء قاصر ہے اور جب غیر کے غلام کو مہر مقرر کیا پھر اس کو خریدا تو اس کو سپرد کرنا اداء ہوگا یہاں تک کہ (عورت کو) مجبور کیا جائے گا (ایسی اداء جو) قضاء کے مشابہ ہوگی اس حیثیت سے کہ وہ (غلام) سپرد کرنے سے پہلے اس (شوہر) کا مملوک ہے یہاں تک کہ اس (شوہر) کا آزاد کرنا نافذ ہوگا نہ کہ اس (عورت) کا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ اداء اور قضاء کی مذکورہ تمام اقسام جس طرح حقوق اللہ میں پائی جاتی ہیں اسی طرح حقوق العباد میں بھی پائی جاتی ہیں، اب آگے حقوق العباد میں ان اقسام کے پائے جانے کی مثال دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ، غصب کئے ہوئے عین غلام کو یعنی جس غلام کو جس حالت میں غصب کیا تھا اسی حالت میں اسی غلام کو مالک کے سپرد کرنا اور لوٹانا، اداء کامل ہے، اداء تو اس لئے ہے کہ اسی غلام کو لوٹایا ہے اور کامل اس لئے ہے کہ اسی حالت میں لوٹایا ہے جس حالت میں لایا تھا، یعنی غلام کو جس صفت پر لایا تھا اسی صفت پر لوٹایا ہے اس صفت میں کوئی نقصان نہیں آیا ہے۔ آگے مصنف فرماتے ہیں کہ اس غلام کو لوٹانا اس حال میں کہ وہ غلام دین یا جنایت میں مشغول ہوا یسے سبب سے جو غاصب کے ہاتھ یعنی اس کے قبضہ میں ہوا ہے تو یہ لوٹانا اداء قاصر ہے یعنی غلام کو جس وقت غصب کیا تھا اس وقت وہ غلام فارغ تھا لیکن جب غاصب نے اس کو لوٹایا تو اس حال میں لوٹایا کہ اس غلام نے غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے کسی کے مال کو ہلاک کر دیا ہے جس کی وجہ سے اس پر دین یعنی تاوان لازم ہے یا کسی بے گناہ آدمی کو جان بوجھ کر قتل کر دیا ہے جس کی وجہ سے اس پر قصاص لازم ہو گیا ہے تو اس طرح کے مشغول بالدین والجنایۃ کر کے غلام کو لوٹانا اداء قاصر ہے اداء تو اس لئے کہ اس غاصب نے اسی غلام کو لوٹایا ہے جس کو غصب کیا ہے اور قاصر اس لئے کہ جس حالت میں غصب کیا تھا اسی حالت میں نہیں لوٹایا ہے بلکہ اس کی صفت میں نقصان ہو گیا ہے کہ وہ مشغول بالدین والجنا یۃ ہے۔

واذا امہر عبد الغیر الخ: یہاں سے حقوق العباد میں، اداء مشابہ بالقضاء کی مثال دے رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب نکاح کے وقت شوہر نے بیوی کی مہر میں دوسرے آدمی کے غلام کو مقرر کیا، اس کے بعد اس کو خرید لیا، مصنف فرماتے ہیں کہ ایسے غلام کو بیوی کے حوالہ کرنا اداء مشابہ بالقضاء ہے اداء تو اس لئے ہے کہ اسی ذات غلام کو حوالہ کر رہا ہے جس کو مقرر کیا تھا کوئی دوسرا غلام نہیں دے رہا ہے، اداء کی پہچان یہ ہے کہ اگر وہ عورت اس غلام کو نہیں لیتی ہے تو اس کو اس غلام کے لینے پر مجبور کیا جائے گا، اور مجبور، اداء ہی پر کیا جاتا ہے پتہ چلا کہ اس غلام کو بیوی کے حوالہ کرنا اداء ہے اور یہ اداء قضاء کے مشابہ اس لئے ہے کہ وہ غلام، اس غیر سے خرید لینے کے بعد اور بیوی کو حوالہ کرنے سے پہلے، شوہر کا مملوک ہے شوہر کے مملوک ہی ہونے کا یہ ثمرہ ہے کہ اگر شوہر اس غلام کو آزاد کرے تو آزاد ہو جائے گا لیکن سپرد کرنے سے پہلے اس کی بیوی آزاد کرنا چاہے تو آزاد نہیں ہوگا، غلام آزاد اسی وقت نہیں ہوتا ہے جب وہ غلام اس کی ملکیت میں نہیں ہوتا ہے کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا: **لا عتق فیما لا یملک ابن آدم** اور آزاد اسی وقت ہوتا ہے جب غلام کا مالک ہو۔ پتہ چلا کہ بیوی کو سپرد کرنے سے پہلے وہ غلام، شوہر کا مملوک ہے اور مہر میں مقرر، وہ غلام تھا جو شوہر کے غیر کا مملوک تھا وہ غلام مقرر نہیں تھا جو شوہر کا مملوک ہے پس مملوکِ شوہر کو بیوی کے حوالہ کرنا مملوکِ غیر کے مثل کو حوالہ کرنا ہے اور مثل کو حوالہ کرنا قضاء ہے لہٰذا مملوکِ شوہر کو حوالہ کرنا قضاء ہوا لیکن اس غلام کو حوالہ کرنا چونکہ اداء بھی ہے جیسا کہ ابھی اوپر آیا پس اس غلام کو جو مملوکِ شوہر ہے اس کے حوالہ کرنا اداء مشابہ بالقضاء ہوا۔

وَضَمَانُ الْغَصَبِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ وَضَمَانُ النَّفْسِ وَالْاَطْرَافِ بِالْمَالِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ وَاِذَا تَزَوَّجَ عَلٰى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهٖ كَانَ تَسْلِيْمُهُ الْقِيْمَةَ قَضَاءٌ هُوَ فِيْ حُكْمِ الْاَدَاءِ حَتّٰى تُجْبَرَ عَلَى الْقُبُوْلِ كَمَا لَوْ اَتَاهَا بِالْمُسَمّٰى.

ترجمہ: اور غصب کا ضمان قضاء بمثل معقول ہے اور نفس اور اعضاء کا ضمان مال کے ساتھ قضاء بمثل غیر معقول ہے اور جب کوئی شادی کرے عبد غیر معین پر تو اس (شوہر) کا قیمت، سپرد کرنا ایسی قضاء ہے جو اداء کے حکم میں ہے یہاں تک کہ (عورت کو) قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا جیسا کہ اگر اس کو مہر مسمی دیتا (تو اس عورت کو مجبور کیا جاتا)۔

تشریح: یہاں سے حقوق العباد میں، قضاء کی اقسام کو بیان کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ غصب کا ضمان، قضاء بمثل معقول ہے، قضاء بمثل معقول سے مراد، قضاء بمثل معقول کامل، اور قضاء بمثل معقول قاصر دونوں ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر غصب کی گئی چیز، ذوات الامثال میں سے ہے اور شئ مغصوب ہلاک ہوگئی ہے تو غاصب پر ضروری ہوگا کہ اس کا مثل مالک کو حوالہ کرے جیسے گندم ذوات الامثال میں سے ہے اگر گندم غصب کیا ہے تو ہلاک ہونے کی صورت میں دوسرا گندم حوالہ کرے گا اور اس مثل یعنی دوسرے گندم کا حوالہ کرنا قضاء بمثل معقول کامل کہلائے گا، قضاء بمثل معقول کامل، اس لئے ہوگا کہ ضمان میں دیا گیا دوسرا گندم، شئ مغصوب کے صورۃً اور معنیً دونوں طرح مماثل ہے اور دونوں طرح مماثل ہو تو قضاء بمثل معقول کامل ہوتی ہے، اور اگر شئ مغصوب، ذوات الامثال میں سے ہو لیکن بازار میں اس کا مثل موجود نہ ہو یا شئ مغصوب، ذوات القیم میں سے ہو تو ان دونوں صورتوں میں شئ مغصوب کے ہلاک ہونے کی صورت میں غاصب پر شئ مغصوب کی قیمت واجب ہوگی اور اس کو، قیمت دینا، قضاء بمثل معقول قاصر کہلائے گا، قضاء بمثل معقول قاصر، اس لئے ہوگی کہ ضمان میں دی گئی قیمت، شئ مغصوب کے صورۃً مماثل نہیں ہے بلکہ صرف معنیً مماثل ہے اور صرف معنی مماثل ہونے کی صورت میں قضاء بمثل معقول قاصر ہوتی ہے لہٰذا ضمان میں، مذکورہ صورت میں قیمت دینا قضاء بمثل معقول قاصر کہلائے گا۔

وضمان النفس والاطراف بالمال الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ نفس اور اطراف کا ضمان، مال کے ساتھ قضاء بمثل غیر معقول ہے یعنی اگر کوئی شخص کسی کو خطاً قتل کر دیتا ہے یا اس کے اطراف یعنی اس کے اعضاء کو کاٹ دیتا ہے تو اس جنایت کرنے والے پر نفس اور اطراف کے تلف کرنے کی وجہ سے ضمان بالمال یعنی دیت واجب ہوگی اور یہ نفس اور اطراف کا ضمان بالمال قضاء بمثل غیر معقول ہے، قضاء بمثل غیر معقول اس لئے ہے کہ ضمان میں دیا گیا مال، شئ مہلوک نفس اور اعضاء کے، نہ صورۃً مماثل ہے اور نہ معنیً مماثل ہے صورۃً تو اس لئے مماثل نہیں ہے کہ ضمان یعنی مال کی صورت وشکل، اور شئ مہلوک نفس واطراف کی صورت وشکل، الگ الگ ہے اور معنیً مماثل اس لئے نہیں ہے کہ نفس اور اطراف یعنی آدمی، مالک اور خرچ کرنے والا ہوتا ہے اور مال، مملوک ہوتا ہے اور اس میں تصرف کیا جاتا ہے اور جب ضمان میں دی گئی چیز، شئ مہلوک کے صورۃً اور معنیً کسی اعتبار سے

مماثل نہ ہوتو اس کو قضاء بمثل غیر معقول کہا جاتا ہے لہٰذا نفس اور اطراف کا ضمان بالمال، قضاء بمثل غیر معقول ہوگا۔

واذاتزوج علی عبد بغیر عینہ الخ: جب شوہر نکاح کے وقت بیوی کی مہر میں عبدِ غیر معین کو مقرر کرے تو شوہر پر اوسط درجہ کا غلام یا اوسط درجہ کے غلام کی قیمت واجب ہوگی اگر وہ اوسط درجہ کے غلام کی قیمت دیتا ہے تو شوہر کا یہ قیمت سپرد کرنا ایسی قضاء ہوگی جو اداء کے حکم میں ہوگی، قضاء تو اس لئے ہوگی کہ غلام کو سپرد نہیں کر رہا ہے بلکہ اس کی قیمت سپرد کر رہا ہے جبکہ مقرر غلام تھا اور قیمت سپرد کرنا، اپنے پاس سے اس کا مثل سپرد کرنا ہے اور اپنے پاس سے واجب کا مثل سپرد کرنا قضاء کہلاتا ہے پس قیمت کو سپرد کرنا قضاء کہلائے گا اور یہ قضاء، اداء کے حکم میں ہوگی، یہ قضاء اداء کے حکم میں اس لئے ہوگی کہ اوسط درجہ کے غلام کا علم قیمت ہی سے ہوتا ہے اگر قیمت زیادہ ہے تو وہ غلام اعلیٰ درجہ کا کہلائے گا اور اگر قیمت کم ہے تو وہ غلام ادنی درجہ کا کہلائے گا اور اگر قیمت متوسط ہے تو وہ غلام اوسط درجہ کا کہلائے گا جب غلام کے اوسط درجہ ہونے کا مدار قیمت پر ہوا تو قیمت اصل ہوئی اور جب قیمت اصل ہوئی تو قیمت کو سپرد کرنا، غلام کو سپرد کرنا ہوا اور غلام کو سپرد کرنا، اداء ہے لہٰذا قیمت دینا اداء کہلائے گا اور چونکہ اوسط درجہ کے غلام کی قیمت دینا قضاء بھی ہے جیسا کہ ابھی اوپر اس کا ذکر ہوا لہٰذا اوسط درجہ کے غلام کی قیمت دینا قضاء مشابہ بالاداء کہلائے گا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ یہ، اداء ہی ہونے کی پہچان ہے کہ اس قیمت کے لینے سے انکار کی صورت میں اس عورت کو مجبور کیا جائے گا، کیونکہ مجبور اداء ہی کی صورت میں کیا جاتا ہے جیسا کہ مسمی، یعنی مہر میں مقرر کردہ چیز کو سپرد کرنا اداء ہے اور اس مسمی کے لینے سے انکار کی صورت میں عورت کو مجبور کیا جاتا ہے، الغرض مسمی کے اداء ہونے کی وجہ سے مسمی کے لینے پر عورت کو مجبور کیا جاتا ہے، اور مذکورہ قیمت کے بھی لینے پر عورت کو مجبور کیا جاتا ہے پس قیمت کو بھی سپرد کرنا اداء ہوگا۔

> **ثُمَّ الشَّرْعُ فَرَّقَ بَيْنَ وُجُوْبِ الْأَدَاءِ وَوُجُوْبِ الْقَضَاءِ فَجَعَلَ الْقُدْرَةَ الْمُمَكِّنَةَ شَرْطًا لِوُجُوْبِ الْأَدَاءِ دُوْنَ الْقَضَاءِ لِاَنَّ الْقُدْرَةَ شَرْطُ الْوُجُوْبِ وَلَايَتَكَرَّرُ الْوُجُوْبُ فِيْ وَاجِبٍ وَاحِدٍ.**

ترجمہ: پھر شریعت نے وجوب اداء اور وجوب قضاء کے درمیان فرق بیان کیا ہے چنانچہ قدرت ممکنہ کو وجوب اداء کے لئے شرط قرار دیا ہے نہ کہ وجوب قضاء کے لئے اس لئے کہ قدرت ممکنہ وجوب کی شرط ہے اور وجوب، واجب واحد میں مقرر نہیں ہوتا ہے۔

تشریح: جب مصنف اس بات کو بیان کر کے فارغ ہو گئے کہ اداء اور قضاء کی تمام اقسام جس طرح حقوق اللہ میں پائی جاتی ہیں، اسی طرح حقوق العباد میں بھی پائی جاتی ہیں، تو یہاں سے وجوب اداء اور وجوب قضاء کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں، فرق بیان کرنے سے قبل یہ جان لیجئے کہ قدرت کی دو قسمیں ہیں قدرت ممکنہ اور قدرت میسرہ، قدرت ممکنہ یہ ہے کہ مکلف کو صرف اتنی قدرت ملے کہ فریضۂ لازمہ کو بالعموم بغیر حرج کے اداء کرنا ممکن ہو جیسے نماز کے لئے اتنا وقت ملے کہ وہ نماز اداء کر سکے، اور وجوب زکوۃ کے لئے صرف مال نصاب ہونا قدرت ممکنہ ہے اور قدرت میسرہ یہ ہے کہ اس مکلف کو اتنی قدرت حاصل

ہو کہ وہ فریضۂ لازمہ کو ادا کر لے اور اس کو فریضۂ لازمہ کی ادائیگی میں آسانی بھی حاصل ہو جیسے وجوب زکوۃ کے لئے نصاب کا ہونا اور سال کا گزرنا اور مال کے نامی ہونے کی شرط لگانا قدرت میسرہ ہے۔ اب عبارت کو حل کیجئے! مصنف فرماتے ہیں کہ شریعت نے وجوب اداء، اور وجوب قضاء کے درمیان فرق کیا ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ، شارع نے وجوب اداء کے لئے قدرت ممکنہ کا مکلف کے لئے حاصل ہونا شرط قرار دیا ہے لیکن وجوب قضاء کے لئے قدرت ممکنہ کا حاصل ہونا شرط قرار نہیں دیا ہے، اس فرق کو بیان کرنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی ہے کہ بعض لوگوں نے وجوب اداء اور وجوب قضاء دونوں کے لئے قدرت ممکنہ کو شرط قرار دیا ہے اور وجہ یہ بتلاتے ہیں کہ ان دونوں وجوب یعنی وجوب ادا اور وجوب قضاء کا سبب ایک ہے پس دونوں کے لئے شرط بھی ایک ہی ہونی چاہئے، دوسری بات یہ کہ وجوب اداء اصل ہے اور اصل کے لئے قدرت ممکنہ شرط ہے تو خلیفہ یعنی وجوب قضاء کے لئے بھی قدرت ممکنہ شرط ہونی چاہئے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ قدرت ممکنہ صرف وجوب اداء کے لئے شرط ہے وجوب قضاء کے لئے شرط نہیں ہے اور وجوب اداء کے لئے قدرت ممکنہ شرط اس لئے ہے کہ اگر مکلف کو قدرت ممکنہ حاصل نہ ہو اور اس کے لئے واجب کو ادا کرنا لازم قرار دید یا جائے تو یہ تکلیف مالا یطاق ہوگی جس کا شریعت مکلف نہیں کرتی ہے پس تکلیف مالا یطاق سے بچنے کے لئے وجوب اداء کے لئے قدرت ممکنہ کو شرط قرار دے دیا ہے، اور وجوب قضاء کے لئے قدرت ممکنہ اس لئے شرط نہیں ہے، کہ وجوب قضاء کا سبب بھی وہی ہے جو وجوب اداء کا سبب ہے یعنی جس واجب کی قضاء کر رہا ہے وہ واجب، اداء والا واجب ہے اور اداء والے واجب کے وجوب کے لئے قدرت ممکنہ کا شرط ہونا ابھی ہم ثابت کر چکے ہیں اب اگر اسی واجب کے، وجوب قضاء کے لئے بھی قدرت ممکنہ کو شرط کہا جائے تو واجب واحد جو پہلے اداء کی شکل میں تھا اور اب قضاء کی شکل میں ہے، اس کا وجوب دو مرتبہ ہو جائے گا اور واجب واحد کا دو مرتبہ وجوب نہیں ہو سکتا ہے اسی کو مصنف نے کہا واجب واحد میں وجوب مکرر نہیں ہو سکتا ہے اور یہاں وجوب قضاء کے لئے قدرت ممکنہ کو شرط قرار دینے کی صورت میں واجب واحد کا وجوب مکرر ہو رہا ہے اس لئے وجوب قضاء کے لئے قدرت ممکنہ کو شرط قرار دینا باطل ہوگا۔

وَالشَّرْطُ كَوْنُه مُتَوَهَّمَ الْوُجُوْدِ لَا كَوْنُه مُتَحَقِّقَ الْوُجُوْدِ فَإِنَّ ذَالِكَ لَا يَسْبِقُ الْأَدَاءَ وَلِهٰذَا قُلْنَا إِذَا بَلَغَ الصَّبِيُّ أَوْ أَسْلَمَ الْكَافِرُ فِيْ اٰخِرِ الْوَقْتِ تَلْزَمُه الصَّلٰوةُ لِجَوَازِ أَنْ يَّظْهَرَ فِي الْوَقْتِ إِمْتِدَادٌ بِتَوَقُّفِ الشَّمْسِ كَمَا كَانَ لِسُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَصَارَ الْأَصْلُ مَشْرُوْعًا وَوَجَبَ النَّقْلُ لِلْعَجْزِ فِيْهِ ظَاهِرًا كَمَا فِي الْحَلْفِ عَلٰى مَسِّ السَّمَاءِ وَهُوَ نَظِيْرُ مَنْ هَجَمَ عَلَيْهِ وَقْتُ الصَّلٰوةِ وَهُوَ فِي السَّفَرِ أَنَّ خِطَابَ الْأَصْلِ يَتَوَجَّهُ عَلَيْهِ ثُمَّ يَتَحَوَّلُ إِلَى التُّرَابِ لِلْعَجْزِ الْحَالِيِّ.

ترجمہ: اور (وجوب اداء کی) شرط اس (قدرت ممکنہ) کا متوھم الوجود ہونا ہے نہ کہ اس کا متحقق الوجود ہونا ہے کیونکہ وہ (قدرت کا متحقق الوجود ہونا) اداء سے سابق نہیں ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ جب آخر وقت

میں، بچہ بالغ ہو گیا یا کافر مسلمان ہو گیا تو اس کو نماز لازم ہوگی اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وقت میں درازگی ظاہر ہو جائے سورج کے ٹھہرنے کی وجہ سے جیسا کہ سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا پس اصل (وجوب اداء) مشروع ہوئی اور اس (اصل) میں عجز ظاہری کی وجہ سے منتقل ہونا واجب ہوا جیسا کہ آسمان کے چھونے کی قسم میں اور وہ نظیر ہے اس شخص کی جس پر نماز کا وقت داخل ہو گیا، حال یہ کہ وہ سفر میں ہو تو (وضو کا) اصل خطاب اس کی طرف متوجہ ہوگا (اور) پھر عجز حالی کی وجہ سے مٹی کی طرف منتقل ہوگا۔

تشریح: پیچھے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ وجوب اداء کے لئے قدرت ممکنہ شرط ہے مصنف یہاں سے یہ فرمارہے ہیں کہ وجوب اداء کے لئے جو قدرت ممکنہ کا حاصل ہونا، شرط کہا گیا ہے تو یاد رہے کہ اس قدرت ممکنہ کے حاصل اور موجود ہونے کا وہم، ہونا شرط ہے متحقق الوجود ہونا شرط نہیں ہے یعنی اس قدرت کا حقیقت میں پایا جانا ضروری نہیں ہے بلکہ اس قدرت کے پائے جانے کا وہم اور خیال کافی ہے جیسے نماز مغرب کے لئے فی الحال اتنے وقت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے جس میں تین رکعت پڑھ سکے بلکہ اس وقت کا وہم کے درجہ میں موجود ہونا، شرط اور ضروری ہے اس کی صورت یہ ہے کہ مکلف کو اتنا وقت ملے کہ اس وقت میں صرف تحریمہ کہہ سکتا ہو (بقدر تحریمہ وقت میں اس بات کا وہم ہے کہ درازگی ہو جائے اور تین رکعت پڑھ لے) تو اس پر نماز مغرب کو ادا کرنا واجب ہو جائے گا تین رکعت پڑھنے کے بقدر، وقت کا حقیقت میں پایا جانا شرط نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ قدرت ممکنہ کا متوہم الوجود ہونا شرط اور کافی کیوں ہے؟ تو مصنف نے فان ذالک لایسبق الاداء سے اس کی وجہ کو بیان کیا ہے کہ وہ یعنی قدرت ممکنہ کا متحقق الوجود ہونا، اداء سے سابق نہیں ہوتا ہے یعنی قدرت ممکنہ کا حقیقت میں وجود، اداء کے ساتھ ہوتا ہے، اگر اس فریضہ کو ادا کر لیا تو اس کو قدرت ممکنہ حاصل ہوئی اور اگر ادا نہیں کر پایا تو حاصل نہیں ہوئی، الغرض قدرت ممکنہ کا حقیقت میں وجود، اداء کے ساتھ ہوتا ہے، اداء سے پہلے نہیں ہوتا ہے، اگر قدرت ممکنہ کا متحقق الوجود ہونا شرط ہو تو پھر اس قدرت ممکنہ کا اداء سے پہلے ہونا ضروری ہوگا کیونکہ شرط پہلے ہوتی ہے اور مشروط بعد میں حالانکہ قدرت ممکنہ، اداء کے ساتھ موجود ہوتی ہے۔ ہاں یہ قدرت اداء سے پہلے متوہم ہوتی ہے لہٰذا اس قدرت کا متوہم الوجود ہونا شرط ہوگا، نہ کہ متحقق الوجود ہونا۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے یہاں وجوب اداء کے لئے قدرت ممکنہ کا متحقق الوجود ہونا شرط ہے۔

ولھذا قلنا اذا بلغ الصبی الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ چونکہ قدرت ممکنہ کا متوہم الوجود ہونا شرط اور کافی ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ، جب آخر وقت میں یعنی صرف اتنا وقت باقی رہ جائے کہ مکلف تحریمہ کہہ سکتا ہو اس وقت، بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے تو ان دونوں کے لئے اس وقت کی نماز ادا کرنا واجب ہوگا۔ رہ گئی یہ بات کہ، اس قلیل وقت یعنی بقدر تحریمہ وقت ملنے کی صورت میں نماز کو ادا کرنا کیوں واجب ہے تو مصنف نے لجواز ان یظھر سے اس کا جواب دیا ہے کہ اگرچہ ظاہر میں اس وقت کی نمازِ فرض کے بقدر، وقت نہیں ہے بلکہ صرف بقدر تحریمہ وقت ہے لیکن یہ ممکن ہے کہ سورج رک جائے اور اس کے رکنے کی

وجہ سے وقت تحریمہ میں درازگی آجائے اور وہ آدمی، اس وقت کی نماز فرض، وقت میں پڑھ لے جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا تھا کہ وہ ایک دفعہ گھوڑوں کی دیکھ ریکھ میں رہ گئے اور وقت نکل گیا پس وہ لگے گھوڑوں کے پیر اور گردن کو کاٹنے کہ ان ہی گھوڑوں کی وجہ سے نماز قضاء ہوگئی ہے، اللہ نے اس کا یہ صلہ دیا کہ ڈوبے سورج کو لوٹا دیا اور انہوں نے وقت میں نماز اداء کی۔ جب اللہ سورج کو لوٹانے پر قادر ہے تو سورج کو روک کر وقت تحریمہ میں درازگی پیدا کرنے پر بھی قادر ہے۔ پس جب قدرت ممکنہ، متوہم الوجود ہے تو پھر اصل یعنی واجب کو اداء کرنا مشروع ہوگا یعنی لازم ہوگا، البتہ کم وقت یعنی وقت تحریمہ کی وجہ سے فی الحال واجب کو وقت میں اداء کرنے سے عاجز ہے اس لئے واجب، اداء سے قضاء کی طرف منتقل ہوجائے گا یعنی عجز ظاہری کی وجہ سے وہ ادائی، قضاء ہوجائے گی۔ جیسے اگر کوئی آدمی آسمان چھونے کی قسم کھائے تو چوں کہ اس قسم کھانے والے کے لئے قدرت ممکنہ، متوھم الوجود ہے یعنی آسمان کا چھونا ممکن ہے جیسے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے معراج میں آسمان کا چھونا ثابت ہے اس لئے یہ قسم منعقد ہوجائے گی اور چونکہ فی الحال آسمان کے چھونے سے عاجز ہے اس لئے فوراً حانث ہوجائے گا اور کفارہ واجب ہوگا، تو جیسے یہاں توہم قدرت کی وجہ سے اس پر قسم لازم یعنی منعقد ہوگئی ہے اسی طرح توہم قدرت کی وجہ سے واجب کو اداء کرنا واجب ہوگا۔

وهو نظير من هجم عليه وقت الصلوٰة الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ توہم قدرت کا اعتبار کرنا نظیر اور مثال ہے اس مسئلہ کی کہ ایک شخص جس پر اچانک نماز کا وقت داخل ہوا حال یہ کہ وہ شخص سفر میں ہے اور وضو کے لئے اس کے پاس پانی نہیں ہے تو اولاً اس کی طرف اصل خطاب فاغسلوا وجوهكم وايديكم الخ متوجہ ہوگا یعنی پہلے تو اس پر وضو کرنا واجب ہوگا، کیونکہ ممکن اور وہم ہے کہ وہ پانی پر قادر ہوجائے مگر فی الحال اس کے پاس پانی نہ ہونے کی وجہ سے پانی کے استعمال سے عاجز ہے اس لئے اس عجز حالی کی وجہ سے اصل وضو کا خطاب، مٹی یعنی تیمم کی طرف منتقل ہوجائے گا۔ تو جس طرح یہاں توہم قدرت کا اعتبار کر کے اس پر اولاً وضو واجب ہوا ہے، اور عجز حالی کی وجہ سے وضو کا وجوب، تیمم کی طرف منتقل ہوگیا ہے اسی طرح اوپر والی صورت میں بھی توہم قدرت کا اعتبار یعنی درازگیٔ وقت کے وہم کا اعتبار کر کے مکلف پر اداء واجب ہوگی۔

وَمِنَ الْاَدَاءِ مَالَا يَجِبُ اِلَّا بِقُدْرَةٍ مُّيَسِّرَةٍ لِلْاَدَاءِ وَهِيَ زَائِدَةٌ عَلَى الْاُوْلٰى بِدَرَجَةٍ وَفَرْقُ مَا بَيْنَهُمَا اَنَّ بِالثَّانِيَةِ يَتَغَيَّرُ صِفَةُ الْوَاجِبِ فَيَصِيْرُ سَمْحًا سَهْلًا فَيُشْتَرَطُ دَوَامُهَا لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ لِاَنَّ الْحَقَّ مَتٰى وَجَبَ بِصِفَةٍ لَّا يَبْقٰى وَاجِبًا اِلَّا بِتِلْكَ الصِّفَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا بِاَنَّهٗ يَسْقُطُ الزَّكٰوةُ بِهَلَاكِ النِّصَابِ وَالْعُشْرُ بِهَلَاكِ الْخَارِجِ وَالْخَرَاجُ اِذَا اصْطَلَمَ الزَّرْعَ اٰفَةٌ لِاَنَّ الشَّرْعَ اَوْجَبَ الْاَدَاءَ بِصِفَةِ الْيُسْرِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ خَصَّ الزَّكٰوةَ بِالْمَالِ النَّامِيْ الْحَوْلِيِّ وَالْعُشْرَ بِالْخَارِجِ حَقِيْقَةً وَالْخَرَاجَ بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ۔

ترجمہ: اور اداء میں سے بعض وہ ہے جو واجب نہیں ہوتی ہے مگر ایسی قدرت کے ذریعہ جو اداء کو آسان کرنے

والی ہو اور وہ (قدرت میسرہ) پہلی قسم (قدرت ممکنہ) پر ایک درجہ زائد ہے ان دونوں (قدرتوں) کے (حکم کے) درمیان فرق یہ ہے کہ دوسری کی وجہ سے واجب کی صفت متغیر ہو جاتی ہے پس وہ آسان (اور) سہل ہو جاتی ہے، پھر واجب کی بقاء کے لئے اس (قدرت میسرہ) کا دوام شرط ہوتا ہے اس لئے کہ حق (واجب) جب ایک صفت کے ساتھ ثابت ہوگا تو واجب بن کر باقی نہیں رہے گا مگر اسی صفت کے ساتھ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ نصاب کے ہلاک ہونے سے زکوۃ ساقط ہو جائے گی اور عشر (ساقط ہو جائے گا) پیداوار کے ہلاک ہونے سے اور خراج (ساقط ہو جائے گا) جبکہ آفت سماوی زراعت کو ہلاک کر دے اس لئے کہ شریعت نے اداء کو صفت یسر کے ساتھ واجب کیا ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اس (شریعت) نے زکوۃ کو نامی (اور) حولی، مال کے ساتھ خاص کیا ہے اور عشر کو حقیقی پیداوار کے ساتھ اور خراج کو زراعت پر قدرت کے ساتھ (خاص کیا ہے)۔

تشریح: قدرت کی دونوں قسموں، قدرت ممکنہ اور قدرت میسرہ میں سے قدرت ممکنہ کی تفصیل اوپر آ چکی ہے اب یہاں سے قدرت میسرہ کو بیان کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ بعض اداء ایسی ہے جس کا وجوب ایسی ہی قدرت سے ہوتی ہے جو اداء کو آسان کرنے والی ہو یعنی بعض واجب ایسا ہے جس کو اداء کرنا قدرت میسرہ ہی کے حاصل ہونے سے واجب ہوتا ہے، قدرت ممکنہ کے حصول سے اس کی اداء کا، وجوب نہیں ہوتا ہے۔

وهي زائدة على الاولى بدرجة: مصنف یہاں سے قدرت ممکنہ اور قدرت میسرہ کے مفہوم کے درمیان فرق کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ وہ یعنی قدرت میسرہ، قدرت ممکنہ سے ایک درجہ بڑھی ہوئی ہے وہ اس طور پر کہ قدرت ممکنہ کے حصول سے، واجب کی اداء ممکن ہوتی ہے، اس کی ادائے گی میں آسانی نہیں ہوتی ہے جیسے محض مال نصاب حاصل ہونے سے زکوۃ کا واجب ہونا، اس میں حصول مالِ نصاب سے واجب یعنی زکوۃ کو اداء کرنا ممکن تو ہوتا ہے مگر آسان نہیں ہوتا ہے۔ اور قدرت میسرہ کے حصول کے بعد واجب کو اداء کرنا ممکن بھی ہو جاتا ہے اور آسان بھی ہو جاتا ہے جیسے مال نصاب کا نامی اور حولی ہونا وجوب زکوۃ کے لئے قدرت میسرہ ہے، کیونکہ اس صورت میں واجب یعنی زکوۃ کو اداء کرنا ممکن اور آسان دونوں ہو جاتے ہیں۔

وفرق ما بينهما الخ: یہاں سے قدرت ممکنہ اور قدرت میسرہ دونوں کے حکموں کے درمیان فرق کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں قدرتوں کے حکموں کے درمیان فرق یہ ہے کہ دوسرے یعنی قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب کی صفت متغیر ہو جاتی ہے چنانچہ وہ آسان اور سہل ہو جاتا ہے یعنی جب واجب کے لئے قدرت میسرہ حاصل ہوتی ہے تو اس قدرت میسرہ کی وجہ سے اس واجب کی صفت عسر، یسر سے بدل جاتی ہے یعنی قدرت میسرہ کے حصول سے پہلے اس واجب کو اداء کرنے میں پریشانی ہوتی ہے اور قدرت میسرہ کے حصول کے بعد آسانی ہوتی ہے برخلاف قدرت ممکنہ کے کہ اس کے حصول کے بعد واجب کی صفت عسر، یسر میں متغیر نہیں ہوتی ہے۔

فیشترط دوامہا: مصنف فرمارہے ہیں کہ قدرت میسرہ والے واجب کے باقی رہنے کے لئے قدرت میسرہ کا دوام شرط ہے۔ رہی یہ بات کہ اس واجب کے باقی رہنے کے لئے قدرت میسرہ کا دوام کیوں شرط ہے؟ تو مصنف اس کی وجہ لان الحق سے بیان کررہے ہیں کہ جب حق یعنی واجب، ایک صفت مثلاً صفت یسر کے ساتھ واجب ہوا ہو، تو وہ واجب اسی صفت یسر کے ساتھ واجب رہے گا یعنی اس صفت یسر کا دوام، شرط اور ضروری ہوگا کیوں کہ اگر وہ واجب بغیر صفت یسر کے باقی رہے گا یعنی صفت عسر کے ساتھ باقی رہے گا تو صفت یسر جو پہلے حاصل تھی اب صفت عسر سے بدل جائے گی اور یہ بات حکمت شرع کے خلاف ہے۔

ولهذا قلنا بانه يسقط الزكوة الخ: ابھی اوپر کہا گیا ہے کہ وہ واجب جس کے لئے قدرت میسرہ شرط ہے، اس واجب کے باقی رہنے کے لئے قدرت میسرہ کا بھی باقی اور دائم رہنا شرط ہے اسی اصول پر یہاں سے مسئلہ بیان کررہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اسی اصول کیوجہ سے ہم نے کہا ہے کہ مال نصاب کے ہلاک ہونے کی وجہ سے زکوۃ ساقط ہوجائے گی یعنی زکوۃ قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہوتی ہے چنانچہ، مال نصاب کا نامی ہونا اور اس پر حولان حول یعنی سال کا گذرنا وجوب زکوۃ کے لئے قدرت میسرہ ہے اب اگر حولان حول کے بعد، زکوۃ اداء کرنے سے پہلے، مال نصاب ہلاک ہوجاتا ہے تو اس مکلف کے ذمہ سے زکوۃ ساقط ہوجائے گی کیونکہ مال نصاب کے ہلاک ہونے کی وجہ سے قدرتِ میسرہ منتفی ہوجاتی ہے، اب اگر مال نصاب کے ہلاک ہونے کے باوجود زکوۃ کو واجب کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قدرت میسرہ والے واجب بغیر قدرت میسرہ کے باقی رہے، حالانکہ قدرت میسرہ والے واجب، کے باقی رہنے کے لئے قدرت میسرہ کا بھی باقی اور دائم رہنا شرط ہے۔

اور عشر ساقط ہوجائے گا، پیداوار کے ہلاک ہونے سے، کیونکہ عشر، قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے چنانچہ عشر کے لئے قدرت ممکنہ تو نفس کھیتی کرنا ہے، اور حقیقۃ پیداوار کا ہونا، قدرت میسرہ ہے، جب عشر قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہے تو واجب یعنی عشر کے باقی رہنے کے لئے، قدرت میسرہ یعنی پیداوار کا باقی اور دائم رہنا ضروری ہوگا، کیونکہ قدرت میسرہ والے واجب کے باقی رہنے کے لئے قدرت میسرہ کا دوام ضروری ہے۔

اور خراج ساقط ہوجائے گا، جب آفت سماوی زراعت اور کھیتی کو ہلاک کردے یعنی خراج بھی قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہے چنانچہ خراجی زمین کا حاصل ہونا، قدرت ممکنہ ہے اور زراعت پر قادر ہونے کی شرط یعنی بارش ہونے، آلات حرث کے موجود ہونے اور زمین کے بنجر نہ ہونے کی شرط، قدرت میسرہ ہے، جب خراج، قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہے تو واجب یعنی خراج کے باقی رہنے کے لئے قدرت میسرہ یعنی زراعت پر قادر ہونا شرط ہوگا کیونکہ قدرت میسرہ والے واجب کے باقی رہنے کے لئے قدرت میسرہ کا باقی اور دائم رہنا شرط ہے لہٰذا زراعت کے آفت سماوی سے ہلاک ہونے کی صورت میں واجب یعنی خراج ساقط ہوجائے گا۔

لان الشرع اوجب الاداء بصفة اليسر: یہاں سے زکوۃ، عشر اور خراج کے ساقط ہونے کی علت بیان کررہے ہیں کہ شریعت نے ان تینوں کی اداء کو صفت یسر کے ساتھ واجب کیا ہے اور مال نصاب کے ہلاک، پیداوار کے ہلاک اور زراعت

کے ہلاک ہونے سے ان تینوں کی قدرت میسرہ ختم ہوجاتی ہے حالانکہ قدرت میسرہ والے واجب کی بقاء کے لئے قدرت میسرہ کا بھی باقی اور دائم رہنا شرط ہے پس ان تینوں صورتوں میں قدرت میسرہ ختم ہونے کی وجہ سے یہ تینوں ساقط ہوجائیں گے ان کی تفصیل ہم بیان کر چکے ہیں۔

الاترى انه خص الزكوة الخ: یہاں سے زکوۃ، عشر اور خراج کے لئے قدرت میسرہ کو ثابت کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ زکوۃ مال نامی، حولی کے ساتھ خاص ہے اور یہ زکوۃ کے لئے قدرت میسرہ ہے اور عشر حقیقی پیداوار کے ساتھ خاص ہے اور یہ عشر کے لئے قدرت میسرہ ہے اور خراج، زراعت پر قدرت کے ساتھ خاص ہے اور یہ خراج کے لئے قدرت میسرہ ہے ان کی بھی ہم تفصیل بیان کر چکے ہیں۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْحَانِثَ فِي الْيَمِيْنِ اِذَا ذَهَبَ مَالُه كَفَّرَ بِالصَّوْمِ لِاَنَّ التَّخْيِيْرَ فِيْ اَنْوَاعِ التَّكْفِيْرِ بِالْمَالِ وَالنَّقْلَ عَنْهُ اِلَى الصَّوْمِ لِلْعَجْزِ فِي الْحَالِ مَعَ تَوَهُّمِ الْقُدْرَةِ فِيْمَا يَسْتَقْبِلُ تَيْسِيْرٌ اِلْاَدَاءِ فَكَانَ مِنْ قَبِيْلِ الزَّكٰوةِ اِلَّا اَنَّ الْمَالَ هٰهُنَا غَيْرُ عَيْنٍ فَاَىُّ مَالٍ اَصَابَه مِنْ بَعْدُ دَامَتْ بِهِ الْقُدْرَةُ وَلِهٰذَا سَاوَى الْاِسْتِهْلَاكُ الْهَلَاكَ هٰهُنَا لِاِنْعِدَامِ التَّعَدِّىْ عَلٰى مَحَلٍّ مَّشْغُوْلٍ بِحَقِّ الْغَيْرِ.

ترجمه: اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ قسم میں حانث ہونے والا جب اس کا مال ہلاک ہوجائے تو وہ روزے کے ساتھ کفارہ ادا کرے اس لئے کہ مال کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے کی نوعوں میں اختیار دینا اور فی الحال عجز کی وجہ سے اس (کفارہ بالمال) سے روزے کی طرف منتقل ہونا آئندہ زمانہ میں توہم قدرت کے باوجود، اداء کو آسان کرنے کے لئے ہے پس وہ (کفارہ بالمال) زکوۃ کے قبیل سے ہوگیا مگر یہ کہ مال یہاں غیر معین ہے پس جو مال بھی اس کو حاصل ہوجائے (حنث اور عجز کے) بعد اس سے قدرت حاصل ہوجائے گی اسی وجہ سے یہاں ہلاک کرنا ہلاک ہونے کے برابر ہے کیونکہ تعدی معدوم ہے ایسے محل پر جو غیر کے حق کے ساتھ مشغول ہو۔

تشریح: پچھلے سبق میں یہ کہا گیا ہے کہ جس واجب کے لئے قدرت میسرہ شرط ہے اس واجب کے باقی رہنے کے لئے اس قدرت میسرہ کا دوام اور باقی رہنا شرط اور ضروری ہے، یہاں اسی اصول سے مسئلہ نکال رہے ہیں۔ چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ، اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ قسم میں حانث ہونے والے کا مال، جب ہلاک ہوجائے تو روزے کے ساتھ کفارہ ادا کرے گا۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کفارہ بالمال پر قادر شخص قسم کھا کر حانث ہوجائے اور کفارہ ادا کرنے سے پہلے اس کا مال ہلاک ہوجائے تو یہ شخص روزہ رکھ کر کفارہ ادا کرے گا کیونکہ کفارہ بالمال قدرت میسرہ کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اور یہ بات پہلے آچکی ہے کہ جو واجب، قدرت میسرہ کے ساتھ ثابت ہو اس واجب کے باقی رہنے کے لئے اس قدرت میسرہ کا بھی باقی رہنا یعنی اس کا دوام شرط ہے لہٰذا واجب یعنی کفارہ بالمال کی بقاء کے لئے یہ بات ضروری اور شرط ہوگی کہ وہ شخص مال پر قادر ہو لیکن حانث

ہونے کے بعد جب اس کا سارا مال ہلاک ہو گیا تو اس کی قدرت میسرہ یعنی مال پر قادر ہونا منتفی ہو گیا پس اس شخص پر کفارہ بالمال واجب نہ ہوگا بلکہ روزے کے ساتھ کفارہ اداء کرنا واجب ہوگا۔ اب رہی یہ بات کہ کفارہ بالمال قدرت میسرہ کے ساتھ واجب کیسے ہے تو مصنف اس کی دو وجہیں بیان کر رہے ہیں پہلی وجہ: **لان التخییر** سے، کہ اللہ تعالی نے حانث ہونے والے کو، مال کے ذریعہ کفارہ اداء کرنے کی انواع ثلثہ، غلام آزاد کرنے، مسکینوں کو کھانا کھلانے، اور مسکینوں کو کپڑا پہنانے کے درمیان اختیار دیا ہے چنانچہ فرمایا: **فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ماتطعمون اهلیکم او کسوتهم او تحریر رقبة**۔ اور اختیار دینا اداء کے یسر اور آسانی کی دلیل ہے۔ دوسری وجہ **والنقل عنہ** سے بیان کر رہے ہیں کہ اس حانث ہونے والے کا مال اگر چہ اس وقت ہلاک ہو گیا ہے مگر اس بات کا وہم ہے کہ اللہ تعالی مستقبل میں اس کو مال عطاء فرمادے جس سے کفارہ بالمال اداء کرنے پر قادر ہو جائے، کفارہ بالصوم کی نوبت نہ آوے، مگر مستقبل میں کفارہ بالمال کی، قدرت کے وہم کے باوجود، عجز حالی یعنی مال کے ہلاک ہونے اور فوری عجز کی وجہ سے اس کے کفارہ کا، کفارہ بالصوم کی طرف منتقل ہونا، یہ بھی کفارہ کی ادائے گی میں یسر اور آسانی کی دلیل ہے۔ مصنف فرماتے ہیں، **فکان من قبیل الزکوۃ** کہ جب کفارہ بالمال، قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہوا تو کفارہ بالمال، زکوۃ کے قبیل سے ہو گیا کیونکہ زکوۃ بھی قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہے۔

الا ان المال ھٰھنا غیر عین الخ: یہاں سے مصنف ایک اعتراض کا جواب ذکر کر رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ، آپ نے کہا ہے کہ کفارہ بالمال، زکوۃ کے قبیل سے ہے کہ جیسے قدرت میسرہ ختم ہونے سے یعنی حولان حول کے بعد مال نصاب ہلاک ہونے سے زکوۃ ساقط ہو جاتی ہے، ویسے ہی قدرت میسرہ کے ختم ہونے کے بعد یعنی حانث ہونے کے بعد مال ہلاک ہونے سے کفارہ بالمال بھی ساقط ہو کر کفارہ بالصوم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ تو مال نصاب ہلاک ہونے کے بعد دوسرے مال نصاب حاصل ہونے سے جیسے ساقط شدہ زکوۃ پھر سے واجب نہیں ہوتی ہے ویسے ہی حانث ہونے کے بعد مال ہلاک ہونے کی صورت میں دوسرا مال حاصل ہونے کے بعد کفارہ بالمال واجب نہیں ہونا چاہئے تھا، حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ دوسرا مال حاصل ہونے کے بعد کفارہ بالمال واجب ہوگا، اگر کفارہ بالمال زکوۃ کے قبیل سے ہے تو یہ فرق کیوں ہے؟ مصنف جواب دے رہے ہیں کہ یہ فرق اس لئے ہے کہ جس مال کی وجہ سے زکوۃ واجب ہوئی ہے اسی مال کا حاصل ہونا، قدرت علی الزکوۃ کا حاصل ہونا ہے، دوسرے مال نصاب دستیاب ہونے سے، قدرت علی الزکوۃ کا حاصل نہ ہونا ہے، اور وہ مال ہلاک ہو چکا ہے پس قدرت بھی ختم ہو گئی اور جب قدرت ختم ہو گئی تو زکوۃ بھی ساقط ہو گئی، رہ گیا کفارہ بالمال تو یہاں یعنی کفارہ بالمال کے لئے مال متعین نہیں ہے، جب مال متعین نہیں ہے تو چاہے وہی مال ہو یا ہلاک ہونے کے بعد دوسرا مال حاصل ہو جائے، کفارہ بالمال پر قدرت حاصل ہو گی اور جب قدرت حاصل ہو گی تو واجب یعنی کفارہ بالمال بھی واجب اور ثابت ہوگا۔

ولھٰذا ساوی الاستھلاک الھلاک ھٰھنا الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ چونکہ کفارہ بالمال کے لئے مال متعین نہیں ہے اسی وجہ سے یہاں یعنی سقوطِ کفارہ میں ہلاک کرنا ہلاک ہونے کے برابر ہوگا یعنی مال کو ہلاک کرنے کی صورت میں بھی کفارہ

بالمال ساقط ہوجائے گا اور مال کے ہلاک ہونے کی صورت میں بھی کفارہ بالمال ساقط ہوجائے گا، جب کہ مال نصاب ہلاک کرنے کی صورت میں زکوۃ ساقط نہیں ہوگی بلکہ زجراً واجب ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ زکوۃ، مال معین میں واجب ہے، اس مال کو ہلاک کرنے کی صورت میں اگر کہا جائے کہ زکوۃ ساقط ہوجائے گی تو اس صورت میں دوسرے یعنی غریب کے حق کو مارنا ہوگا اور یہ درست نہیں ہے اس لئے بطور زجر اس پر زکوۃ واجب کی جائے گی، اور کفارہ بالمال کے لئے چونکہ مال متعین نہیں ہے اس لئے اس مال کے ہلاک کرنے سے ایسے محل پر زیادتی نہیں ہوگی جو غیر کے حق کے ساتھ مشغول ہو یعنی کفارہ بالمال میں مال متعین نہ ہونے کی وجہ سے ہلاک کرنے کی صورت میں غریب کے حق کو مارنا نہیں ہوگا پس زجراً اس پر کفارہ بالمال واجب بھی نہیں ہوگا، حق کو مارنا تو اس صورت میں ہوتا جب مال معین ہوتا۔

وَاَمَّا الْحَجُّ فَالشَّرْطُ فِيْهِ الْمُمَكِّنَةُ مِنَ السَّفَرِ الْمُعْتَادِ بِرَاحِلَةٍ وَزَادٍ وَالْيُسْرُ لَايَقَعُ اِلَّا بِخَدَمٍ وَاَعْوَانٍ وَمَرَاكِبَ وَلَيْسَ ذَالِكَ بِشَرْطٍ بِالْاِجْمَاعِ فَلِذَالِكَ لَمْ يَكُنْ شَرْطًا لِدَوَامِ الْوَاجِبِ وَكَذَالِكَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ لَمْ تَجِبْ بِصِفَةِ الْيُسْرِ بَلْ بِشَرْطِ الْقُدْرَةِ وَهُوَ الْغِنَاءُ لِيَصِيْرَ الْمَوْصُوْفُ بِهِ اَهْلاً لِلْاِغْنَاءِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ يَجِبُ بِثِيَابِ الْبِذْلَةِ وَلَايَقَعُ بِهَا الْيُسْرُ لِاَنَّهَا لَيْسَتْ بِنَامِيَةٍ فَلَمْ يَكُنِ الْبَقَاءُ مُفْتَقِرًا اِلٰى دَوَامِ شَرْطِ الْوُجُوْبِ.

ترجمہ: اور بہرحال حج تو اس میں ایسی قدرت شرط ہے جو، زاد و راحلہ کے ساتھ سفر معتاد کو ممکن بنانے والی ہو، اور یسر واقع نہیں ہوتا ہے مگر چند خادموں، چند مددگاروں اور چند سواریوں کے ساتھ اور یہ (یسر) بالاجماع شرط نہیں ہے اسی وجہ سے یہ، دوام واجب کے لئے شرط نہ ہوگا اور ایسے ہی صدقۃ الفطر، صفت یسر کے ساتھ واجب نہیں ہوتا ہے بلکہ قدرت ممکنہ کی شرط کے ساتھ (واجب ہوتا ہے) اور وہ غناء ہے تاکہ اس (غناء) کے ساتھ متصف شخص، غنی کرنے کا اہل ہوجائے، کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وہ (صدقۃ الفطر) استعمال کے کپڑوں کی وجہ سے واجب ہوجاتا ہے حالانکہ اس سے یسر واقع نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ (ثیاب بذلہ) نامی نہیں ہیں پس (صدقۃ الفطر کے وجوب کی) بقائ، وجوب صدقۃ الفطر کی شرط (قدرت ممکنہ) کے دوام کی طرف محتاج نہیں ہوگی۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ حج میں قدرت ممکنہ شرط ہے یعنی حج ایسا واجب ہے جو قدرت ممکنہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔ حج میں قدرت ممکنہ یہ ہے کہ مکلف کو حج کے لئے سفر معتاد حاصل ہوجائے، مصنف فرماتے ہیں کہ سفر معتاد، زاد و راحلہ سے حاصل ہوگا یعنی اگر اس کو سفر حج میں کھانے پینے اور دیگر ضروریات کی سہولت ہوجائے اور سفر کے لئے ایک سواری کا انتظام ہوجائے تو اس کو سفر معتاد حاصل ہوگا اور اس سفر معتاد یعنی قدرت ممکنہ کے حصول کی وجہ سے اس پر حج واجب ہوجائے گا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ حج میں قدرت میسرہ، یہ ہے کہ اس مکلف کے پاس چند خدام، چند معاون و مددگار اور چند

سواریاں ہوں مگر یہ قدرت میسرہ وجوب حج کے لئے بالا جماع شرط نہیں ہے۔

فلذالک لم یکن شرطا لدوام الواجب: پس اسی وجہ سے یہ دوام واجب کے لئے شرط نہیں ہوگا اس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ قدرت ممکنہ والے واجب کے باقی رہنے کے لئے قدرت ممکنہ کا باقی رہنا شرط نہیں ہے۔ اور حج قدرت ممکنہ والا واجب ہے پس اسی وجہ سے واجب یعنی حج کے دوام اور باقی رہنے کے لئے قدرت ممکنہ یعنی سفر معتاد کا حاصل ہونا شرط نہیں ہوگا چنانچہ اگر یہ قدرت ممکنہ جو پہلے سے حاصل تھی لیکن حج کے لئے نکلنے سے پہلے ختم ہوگئی تو بھی اس پر حج کرنا باقی رہے گا ذمہ سے ساقط نہیں ہوگا اگر حج نہیں کرے گا تو گنہ گار ہوگا۔

وکذالک صدقة الفطر الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ ایسے ہی یعنی حج کی طرح، صدقۃ الفطر بھی قدرت میسرہ اور صفت یسر کے ساتھ واجب نہیں ہوتا ہے بلکہ قدرت ممکنہ کی شرط کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔ رہی یہ بات کہ صدقۃ الفطر کے لئے قدرت ممکنہ کیا ہے؟ تو مصنف فرماتے ہیں کہ وہ غناء ہے یعنی صدقۃ الفطر کے لئے قدرت ممکنہ، مال نصاب کا حاصل ہونا ہے خواہ اس پر سال گذرا ہو یا نہیں اسی طرح نامی ہو یا نامی نہ ہو۔ رہی یہ بات کہ صدقۃ الفطر کے وجوب کے لئے غناء یعنی مال نصاب کا حاصل ہونا کیوں شرط ہے؟ تو مصنف فرماتے ہیں کہ، تاکہ اس مال کے ساتھ متصف شخص، غنی کرنے کا اہل ہوجائے یعنی صدقۃ الفطر واجب کرنے کا مقصد غریب کو غنی کرنا ہے، اگر صدقۃ الفطر دینے والا غنی ہوگا تو فقیر کو غنی کرنے کا، اہل اور لائق ہوگا اور اگر خود ہی غنی نہیں ہوگا تو دوسروں کو کیا خاک غنی کرے گا۔

الا تری انہ یجب الخ: مصنف یہاں سے اس بات پر تائید پیش کررہے ہیں کہ صدقۃ الفطر قدرت ممکنہ کے ساتھ واجب ہے، قدرت میسرہ کے ساتھ واجب نہیں ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر استعمال کے کپڑوں کی وجہ سے واجب ہوجاتا ہے یعنی استعمال والے کپڑے کی قیمت اگر مال نصاب کو پہونچ جائے تو اس شخص پر صدقۃ الفطر واجب ہوجاتا ہے حالانکہ استعمال کے کپڑوں کی وجہ سے صدقۃ الفطر کو واجب کرنے میں یسر اور آسانی نہیں ہے اور بغیر آسانی کے صدقۃ الفطر کو واجب کرنا اس بات کی پہچان ہے کہ صدقۃ الفطر قدرت میسرہ کے ساتھ واجب نہیں ہے بلکہ قدرت ممکنہ کے ساتھ واجب ہے۔ رہ گئی یہ بات کہ استعمال والے کپڑے میں صدقۃ الفطر واجب کرنے میں یسر کیوں نہیں ہے تو مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں کہ استعمال کے کپڑے نامی نہیں ہیں اگر نامی ہوتے تو اس کے نفع سے صدقۃ الفطر اداء کرتا اور یہ اس کے لئے یسر ہوتا۔

فلم یکن البقاء مفتقرا الی دوام شرط الوجوب: پس صدقۃ الفطر کے وجوب کا باقی رہنا محتاج نہیں ہوگا وجوب صدقۃ الفطر کی شرط، یعنی نصاب کے دوام کی طرف۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ابھی یہ بات آچکی ہے کہ قدرت ممکنہ والے واجب کے باقی رہنے کے لئے قدرت ممکنہ کا باقی رہنا شرط نہیں ہے اور صدقۃ الفطر قدرت ممکنہ والا واجب ہے پس صدقۃ الفطر کے باقی رہنے کے لئے اس کی قدرت ممکنہ کا باقی رہنا شرط نہیں ہوگا چنانچہ اگر مال نصاب ہلاک ہوجاتا ہے تو صدقۃ الفطر اس کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوگا بلکہ باقی رہے گا۔

فَصْلٌ فِيْ صِفَةِ الْحُسْنِ لِلْمَامُوْرِ بِهِ اَلْمَامُوْرُ بِهِ نَوْعَانِ حَسَنٌ لِمَعْنًى فِيْ عَيْنِهِ وَحَسَنٌ لِمَعْنًى فِيْ غَيْرِهِ وَالَّذِيْ حَسَنٌ لِمَعْنًى فِيْ عَيْنِهِ نَوْعَانِ مَا كَانَ الْمَعْنٰى فِيْ وَضْعِهِ كَالصَّلٰوةِ فَاِنَّهَا تُتَادّٰى بِاَفْعَالٍ وَاَقْوَالٍ وُضِعَتْ لِلتَّعْظِيْمِ وَالتَّعْظِيْمُ حَسَنٌ فِيْ نَفْسِهِ اِلَّا اَنْ يَّكُوْنَ فِيْ غَيْرِ حِيْنِهِ اَوْ حَالِهِ.

ترجمه: (یہ) فصل، مامور بہ کی صفت حسن (کے بیان) میں ہے، مامور بہ کی دو قسمیں ہیں (ایک وہ مامور بہ جو) حسن ہو ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کی ذات میں ہے اور (دوسرا وہ مامور بہ جو) حسن ہو ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے، اور وہ (مامور بہ) جو حسن ہو ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کی ذات میں ہے، دو قسموں پر ہے (ایک) وہ جس کی ذات میں معنی ہو جیسے نماز کہ وہ اداء کی جاتی ہے ایسے افعال واقوال کے ذریعہ جو تعظیم کے لئے وضع کیے گئے ہیں اور تعظیم حسن ہے اپنی ذات میں مگر یہ کہ (تعظیم) اس کے وقت یا اس کے حال کے علاوہ ہو۔

تشریح: اس فصل میں مامور بہ کے صفت حسن کو بیان کیا جائے گا مصنف نے، **فصل فی صفة الحسن للمامور به** کہہ کر مامور بہ کے لئے حسن کا دعوی کیا ہے کہ مامور بہ کے لئے حسن ضروری ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مامور بہ کا آمر حکیم ہے اور حکیم اچھی ہی چیزوں کا امر کرتا ہے جیسے منہی عنہ کے لئے قبح ضروری ہے، کیونکہ ناہی حکیم ہے اور حکیم قبیح اور بری ہی چیزوں سے روکتا ہے۔ جب مامور بہ کے لئے حسن ثابت ہو گیا تو یاد رکھئے! کہ حسن کے اعتبار سے مامور بہ کی دو قسمیں ہیں ایک **حسن لعینه** جس کو مصنف نے **حسن لمعنی فی عینه** کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔ بہر حال حسن لعینہ یا حسن لمعنی فی عینہ، وہ مامور بہ ہے جس کی ذات میں حسن ہو، غیر کی وجہ سے اس میں حسن نہ آیا ہو اور دوسری قسم **حسن لغیرہ** ہے جس کو مصنف نے **حسن لمعنی فی غیرہ** سے تعبیر کیا ہے بہر حال **حسن لغیرہ** یا **حسن لمعنی فی غیرہ**، وہ مامور بہ ہے جس کی ذات میں حسن نہ ہو بلکہ اس کی ذات کے علاوہ دوسری چیز کی وجہ سے اس مامور بہ میں حسن آیا ہو۔

والذی حسن لمعنی فی عینه نوعان الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ **حسن لمعنی فی عینه** کی دو قسمیں ہیں یعنی، حسن لعینہ، کی دو قسمیں ہیں، قسم اول، حسن لعینہ بالذات ہے، اسی کو مصنف نے **ما کان المعنی فی وضعه** سے تعبیر کیا ہے، بہر حال **حسن لعینه بالذات** یا **ما کان المعنی فی وضعه**، وہ مامور بہ ہے، جس کی ذات میں حسن ایسے وصف کی وجہ سے آیا ہو جو وصف بذات خود حسن ہو، وہ وصف اپنے حسن ہونے میں واسطہ کا محتاج نہ ہو۔ مصنف فرماتے ہیں جیسے نماز، حسن لعینہ ہے کیونکہ نماز کی ذات میں حسن ہے، غیر کی وجہ سے اس میں حسن نہیں آیا ہے، اور یہ نماز حسن لعینہ بالذات ہے، کیونکہ نماز کی ذات میں جس وصف (افعال مثلاً قیام، رکوع، سجدہ اور اقوال مثلاً قرأت، تسبیحات وغیرہ) کی وجہ سے حسن آیا ہے وہ وصف یعنی افعال واقوال، بذات خود حسن ہے۔ رہی یہ بات کہ یہ افعال واقوال بذات خود حسن کیسے ہیں؟ تو مصنف فرماتے ہیں کہ یہ افعال واقوال، تعظیم باری تعالی کے لئے موضوع ہیں اور تعظیم باری بذات خود حسن ہے، پس یہ وصف یعنی یہ افعال واقوال بذاتِ خود حسن ہوئے۔

الا ان یکون فی غیر حینہ او حالہ: مصنف فرماتے ہیں مگر، تعظیم، اسوقت بذات خود حسن نہیں ہوگی جب کہ تعظیم، تعظیم کے وقت میں نہ ہو مثلا اوقات مکروہہ ثلاثہ میں ہو، یا تعظیم، تعظیم کی حالت میں نہ ہو مثلا حدث یا جنابت کی حالت میں ہو۔

وَمَا اُلْتحِقَ بِوَاسِطَةٍ بِمَا كَانَ الْمَعْنٰى فِيْ وَضْعِه كَالزَّكٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ فَاِنَّ هٰذِهِ الْاَفْعَالَ بِوَاسِطَةِ حَاجَةِ الْفَقِيْرِ وَاشْتِهَاءِ النَّفْسِ وَشَرْفِ الْمَكَانِ تَضَمَّنَتْ اِغْنَاءَ عِبَادِ اللهِ وَقَهْرَ عَدُوِّه وَتَعْظِيْمَ شَعَائِرِه فَصَارَتْ حَسَنَةً مِّنَ الْعَبْدِ لِلرَّبِّ عَزَّتْ قُدْرَتُه بِلَا ثَالِثٍ مَعْنًى لِكَوْنِ هٰذِهِ الْوَسَائِطِ ثَابِتَةً بِخَلْقِ اللهِ تَعَالٰى وَمُضَافَةً اِلَيْهِ.

ترجمہ: اور (دوسری قسم) وہ ہے جو واسطہ کی وجہ سے لاحق ہو اس کے ساتھ جس کی ذات میں معنی ہے جیسے زکوۃ، روزہ اور حج کہ یہ افعال فقیر کی حاجت، نفس کی شہوت اور مکان کی شرافت کے واسطہ سے اللہ کے بندوں کے غنی کرنے کو، اس (اللہ) کے دشمن کے مغلوب کرنے کو اور اس (اللہ) کے شعائر کی تعظیم کو متضمن ہیں پس (یہ افعال) بندے کی طرف سے رب عزت قدرتہ کے لئے تیسرے (معنی) کے بغیر حسن ہو گئے کیونکہ یہ وسائط اللہ کے پیدا کرنے کی وجہ سے ثابت ہیں اور اس کی طرف منسوب ہیں۔

تشریح: حسن لعینہ کی پہلی قسم، حسن لعینہ بالذات یعنی بلا واسطہ کی تفصیل اوپر آچکی ہے اب یہاں سے حسن لعینہ کی دوسری قسم کو بیان کر رہے ہیں، دوسری قسم، وہ ہے جو واسطہ کی وجہ سے **حسن لعینہ بالذات یاما کان المعنی فی وضعہ** سے ملحق ہو، ما کان المعنی فی وضعہ کا مفہوم اوپر آچکا ہے۔ اس دوسری قسم کا حاصل یہ ہے کہ مامور بہ، حسن لعینہ بالذات نہ ہو بلکہ حسن لعینہ بالذات سے واسطہ کی وجہ سے ملحق ہو جیسے زکوۃ، روزہ اور حج ایسے مامور بہ ہیں جو حسن لعینہ بالذات نہیں ہیں بلکہ حسن لعینہ بالذات سے واسطہ کی وجہ سے ملحق ہیں حسن لعینہ بالذات تو اس لئے نہیں ہیں کہ ان افعال میں سے زکوۃ سے ضیاع مال ہے اور روزہ، اپنے کو بھوکا رکھنا ہے اور حج، دوڑ بھاگ کرنا ہے اور یہ چیزیں ممنوع ہیں لہذا یہ افعال، مامور بہ حسن لعینہ بالذات نہیں ہوں گے بلکہ ان افعال کو قبیح ہونا چاہئے۔ اور یہ افعال، ما کان المعنی فی وضعہ یا حسن لعینہ بالذات کے ساتھ ملحق اس لئے ہیں کہ ان افعال یعنی زکوۃ کے ذریعہ فقیر کی حاجت پوری ہوتی ہے اور زکوۃ فقیر کی حاجت روائی کے واسطہ سے اللہ کے بندوں کے غنی کرنے کو متضمن ہے اور روزہ سے نفس کی شہوت ختم ہوتی ہے اور شہوت نفس کے ختم ہونے کے واسطے سے روزہ، اللہ کے دشمن کے مغلوب کرنے کو متضمن ہے اور حج، مکان یعنی کعبۃ اللہ کی شرافت کی وجہ سے کیا جاتا ہے اور اس شرافت مکان کے واسطہ سے حج، شعائر اللہ کی تعظیم کو متضمن ہے اور چونکہ یہ وسائط یعنی فقیر کی حاجت، نفس کا اللہ کا دشمن ہونا اور بیت اللہ کی شرافت یہ سب اللہ کے پیدا کرنے سے ثابت ہیں اور اللہ کی طرف منسوب ہیں ان میں بندے کے اختیار کا کوئی دخل نہیں ہے یعنی فقیر کی یہ حاجت محض اللہ کے پیدا کرنے سے ہے فقیر کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے، اسی طرح نفس کی اللہ سے دشمنی بھی اللہ کی پیدا کردہ ہے

بندے کو اس کی عداوت میں کوئی اختیار نہیں ہے، اسی طرح کعبۃ اللہ کی شرافت بھی اللہ کی پیدا کردہ ہے بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے جب یہ تمام وسائط اللہ کے پیدا کردہ ہیں ان میں بندے کے اختیار کوئی دخل نہیں ہے تو یہ واسطے کالعدم ہوئے اور جب کالعدم ہوئے تو اب جب یہ افعال، زکوۃ، روزہ، اور حج بندے کی طرف سے رب عزت قدرتہ کے لئے صادر ہوں گے تو ان افعال، زکوۃ، روزہ، اور حج سے قبح جاتا رہے گا اور یہ افعال، تضمن مذکور کی وجہ سے بلا تیسرے معنی یعنی امر خارج کے واسطہ کے بغیر حسن ہوں گے یعنی یہ افعال حسن لعینہٖ ہوں گے مگر چونکہ یہ مذکورہ واسطے کسی نہ کسی درجہ میں ملحوظ ہیں اس لئے یہ افعال حقیقۃ حسن لعینہٖ بالذات نہیں ہوں گے بلکہ حسن لعینہٖ بالذات کے ساتھ ملحق ہوں گے۔

وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ وَهُوَ اَنَّ الْوُجُوْبَ مَتٰى ثَبَتَ لَايَسْقُطُ اِلَّا بِفِعْلِ الْوَاجِبِ اَوْ بِاِعْتِرَاضِ مَا يُسْقِطُهٗ بِعَيْنِهٖ.

ترجمہ: اور ان دونوں قسموں کا حکم ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ وجوب جب ثابت ہوجائے تو وہ (وجوب) نہیں ساقط ہوگا مگر واجب کو ادا کرنے سے یا ایسی چیز کے پیش آنے سے جو اس کو بعینہ ساقط کردے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ ان دونوں کا حکم ایک ہی ہے یعنی حسن لعینہٖ بالذات اور وہ جو حسن لعینہٖ بالذات سے واسطہ کی وجہ سے ملحق ہو ان دونوں کا حکم ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ وجوب یعنی واجب، چاہے ان دونوں میں سے جو بھی قسم ہو، جب مکلف کے ذمہ میں ثابت ہوجائے تو وہ اسی وقت ساقط ہوگا جب کہ مکلف اس کو ادا کرلے یا ایسا عارض پیش آجائے جو اس کو بعینہ یعنی بغیر کسی واسطہ کے ختم کردے جیسے حیض اور نفاس ایسے عارض ہیں جو بلا کسی واسطہ کے، نماز کو مکلف کے ذمہ سے ساقط کردیتے ہیں۔

وَالَّذِيْ حَسَنٌ لِمَعْنًى فِيْ غَيْرِهٖ نَوْعَانِ مَا يَحْصُلُ الْمَعْنٰى بَعْدَهٗ بِفِعْلٍ مَّقْصُوْدٍ كَالْوُضُوْءِ وَالسَّعْيِ اِلَى الْجُمُعَةِ وَمَا يَحْصُلُ الْمَعْنٰى بِفِعْلِ الْمَامُوْرِ بِهٖ كَالصَّلٰوةِ عَلَى الْمَيِّتِ وَالْجِهَادِ وَاِقَامَةِ الْحُدُوْدِ فَاِنَّ مَا فِيْهِ الْحُسْنُ مِنْ قَضَاءِ حَقِّ الْمُسْلِمِ وَكَبْتِ اَعْدَاءِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِيْ يَحْصُلُ بِنَفْسِ الْفِعْلِ. وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ اَيْضًا وَهُوَ بَقَاءُ الْوَاجِبِ بِوُجُوْبِ الْغَيْرِ وَسُقُوْطُهٗ بِسُقُوْطِ الْغَيْرِ.

ترجمہ: اور وہ جو حسن ہے معنی فی غیرہ کی وجہ سے، دو قسموں پر ہے (ایک) یہ کہ معنی حاصل ہو اس (فعل مامور بہ) کے بعد فعل مقصود کے ذریعہ جیسے وضوء اور سعی الی الجمعہ اور (دوسرا) یہ کہ معنی حاصل ہوجائے فعل مامور بہ کے ذریعہ جیسے میت پر نماز، جہاد اور حدود قائم کرنا اس لئے کہ وہ (معنی) جس میں حسن ہے یعنی حق مسلم کی ادائے گی اور اللہ تعالی

کے دشمنوں کو ہلاک کرنا اور معاصی سے روکنا، نفس فعل مامور بہ سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اور ان دونوں نوعوں کا بھی حکم ایک ہی ہے اور وہ واجب کا باقی رہنا ہے غیر کے وجوب کے ساتھ اور اس کا ساقط ہونا ہے غیر کے سقوط کے ساتھ۔

تشریح: پچھلے سبق میں کہا گیا تھا کہ مامور بہ کی، حسن کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں، حسن لعینہ، حسن لغیرہ، حسن لعینہ اور اس کی دونوں قسموں کا بیان آچکا ہے، یہاں سے حسن لغیرہ کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ، وہ جو حسن ہو ایسے معنی کی وجہ سے جو غیر میں ہے یعنی حسن لغیرہ، دو قسموں پر ہے۔ حسن لغیرہ، وہ چیز ہے جس کی ذات میں حسن نہ ہو بلکہ اس میں حسن، غیر کی وجہ سے آیا ہو۔ بہرحال حسن لغیرہ کی پہلی قسم یہ ہے کہ وہ معنی غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے، مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد، فعل مقصود یعنی الگ فعل سے حاصل ہو، جیسے وضوء ایک ایسا مامور بہ ہے جس کی ذات میں حسن نہیں ہے کیونکہ وضوء سے پانی ضائع ہوتا ہے اور اعضاء ٹھنڈے ہوتے ہیں اور اس میں کوئی حسن نہیں ہے بلکہ ایک گونہ قباحت ہے، وضوء میں حسن، معنی غیر یعنی نماز کی وجہ سے آیا ہے کیونکہ نماز میں تعظیم باری ہے اور تعظیم باری میں حسن ہے، لہٰذا وضوء، حسن لغیرہ ہوا اور اس معنی غیر یعنی نماز کو جس کی وجہ سے مامور بہ وضوء میں حسن آیا ہے، وضوء کے علاوہ دوسرے فعل سے ادا کیا جاتا ہے۔ اسی طرح سعی الی الجمعہ ایسا مامور بہ ہے جس کی ذات میں کوئی حسن نہیں ہے کیونکہ سعی الی الجمعہ میں دوڑنا ہے اور دوڑنے میں کوئی حسن نہیں ہے، اس میں تو حسن، معنی غیر یعنی نماز جمعہ کی وجہ سے آیا ہے لہٰذا سعی الی الجمعہ، حسن لغیرہ ہوئی، اور معنی غیر یعنی نماز جمعہ، کو مامور بہ سعی الی الجمعہ کے فعل کے علاوہ دوسرے فعل سے ادا کیا جاتا ہے، جب ان دونوں مثالوں میں معنی غیر کے لئے، مامور بہ کے علاوہ دوسرا فعل اختیار کرنا پڑتا ہے تو یہ دونوں مثالیں حسن لغیرہ کی قسم اول کے قبیل سے ہوئیں۔ حسن لغیرہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ معنی غیر بھی فعل مامور بہ سے ادا ہو جائے یعنی جب مامور بہ کو ادا کیا جائے تو وہ معنی غیر بھی ادا ہو جائے، الگ فعل کی ضرورت نہ پڑے جیسے صلوٰۃ علی المیت یعنی نماز جنازہ میں اپنی ذات کے اعتبار سے کوئی حسن نہیں ہے، اس لئے کہ نماز جنازہ ایک ایسی بدعت ہے جو بت پرستی کے مشابہ ہے کہ بے جان میت کو سامنے رکھ کر نماز پڑھنا ایسے ہی ہے جیسے بت کو سامنے رکھ کر پرستش کرنا، ہاں نماز جنازہ سے حق مسلم کی ادائے گی ہوتی ہے اور یہ اچھی چیز ہے پس اس معنی غیر یعنی ادائے گی حق مسلم، کی وجہ سے نماز جنازہ میں حسن آگیا، لہٰذا صلوٰۃ علی المیت، حسن لغیرہ ہوئی اور معنی غیر یعنی حق مسلم کی ادائے گی اسی مامور بہ یعنی صلوٰۃ علی المیت کے ساتھ ادا ہو جاتی ہے اس لئے صلوٰۃ علی المیت حسن لغیرہ کی قسم ثانی کے قبیل سے ہوئی۔ ایسے ہی جہاد ایسا مامور بہ ہے جس کی ذات میں کوئی حسن نہیں ہے کیونکہ جہاد میں قتل و غارت گری اور اللہ کے بندوں کو عذاب دینا ہے اور اس میں کوئی حسن نہیں ہے ہاں جہاد کے ذریعہ اعلاء کلمۃ اللہ، اور اللہ کے دشمنوں کو ہلاک کرنا ہے اور یہ حسن ہے پس اسی معنی غیر یعنی اللہ کے کلمہ کو بلند کرنے اور اللہ کے دشمنوں کو ہلاک کرنے کی وجہ سے جہاد میں حسن آگیا، لہٰذا جہاد حسن لغیرہ ہوگا اور جہاد ہی والے عمل سے معنی غیر یعنی اعلاء کلمۃ اللہ، اور اللہ کے دشمن کو ہلاک کرنا حاصل ہو جاتا ہے لہٰذا جہاد بھی حسن لغیرہ کی قسم ثانی کے قبیل سے ہوا۔ اسی طرح اقامت حدود مثلاً زانی کو سنگسار کرنا قاتل کو قصاصاً

قتل کرنا وغیرہ ایسے مامور بہ ہیں جن کی ذات میں کوئی حسن نہیں ہے کیونکہ ان چیزوں میں اللہ کے بندوں کو عذاب دینا ہے اور اس میں کوئی حسن نہیں ہے، ہاں ان اقامت حدود کی وجہ سے لوگ آئندہ اس طرح کے جرائم سے رک جائیں گے اور یہ حسن ہے اور اس کے حسن کی وجہ سے اقامت حدود میں بھی حسن آ گیا، لہٰذا اقامت حدود، حسن لغیرہ ہوئی اور مامور بہ یعنی اقامت حدود ہی کے ساتھ معنیٔ غیر یعنی زجر عن المعاصی بھی حاصل ہوجاتا ہے اس لئے اقامت حدود بھی حسن لغیرہ کی قسم ثانی کی مثال ہوئی۔

حکم ھٰذین النوعین واحد ایضا الخ: اور ان دونوں قسموں کا بھی حکم ایک ہی ہے، یعنی جس طرح حسن لعینہ کی دونوں قسموں کا حکم ایک ہے ویسے ہی حسن لغیرہ کی دونوں قسموں کا بھی حکم ایک ہی ہے، حسن لغیرہ کی دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ جس معنیٔ غیر کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے وہ معنیٔ غیر جب تک واجب رہے گا وہ مامور بہ بھی واجب رہے گا اور جب وہ معنیٔ غیر ساقط ہوجائے گا تو وہ مامور بہ بھی ساقط ہوجائے گا چنانچہ معنیٔ غیر یعنی نماز، جب تک واجب رہے گی وضوء بھی واجب رہے گا اور جب، حیض ونفاس یا جنون کی وجہ سے نماز ساقط ہوجائے تو وضو بھی ساقط ہوجائے گا، اور معنی غیر یعنی نماز جمعہ جب تک واجب رہے گی سعی الی الجمعہ واجب رہے گی اور جب سفر، مرض یا کسی اور وجہ سے نماز جمعہ ساقط ہوجائے گی تو سعی الی الجمعہ بھی ساقط ہوجائے گی، اور جب تک مسلمانوں کا حق واجب رہے گا، نماز جنازہ بھی واجب رہے گی اور اگر بغاوت یا رہزنی کی وجہ سے مسلمانوں کا حق ساقط ہوجائے تو اس پر نماز جنازہ بھی ساقط ہوجائے گی یعنی اگر باغی اور رہزن مارا جائے تو اس پر نماز جناز پڑھنا ساقط ہوجائے گا۔ اور جب تک اللہ کے دشمن باقی رہیں گے، جہاد واجب رہے گا اور اگر اللہ کے دشمن کفار وغیرہ بالفرض نہ رہے تو جہاد ساقط ہوجائے گا اور جب تک معاصی باقی رہیں گے، حدود کو قائم کرنا واجب رہے گا اور اگر معاصی زنا چوری وغیرہ نہ رہے تو حدود، سنگسار کرنا اور ہاتھ کاٹنا بھی ساقط ہوجائے گا۔

فَصْلٌ فِي النَّهْيِ وَهُوَ فِي صِفَةِ الْقُبْحِ يَنْقَسِمُ انْقِسَامَ الْأَمْرِ فِي صِفَةِ الْحُسْنِ مَا قَبُحَ لِعَيْنِهِ وَضْعًا كَالْكُفْرِ وَالْعَبَثِ وَمَا الْتَحَقَ بِهِ بِوَاسِطَةِ عَدَمِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْمَحَلِّيَّةِ شَرْعًا كَصَلٰوةِ الْمُحْدِثِ وَبَيْعِ الْحُرِّ وَالْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَحُكْمُ النَّهْيِ فِيْهِمَا بَيَانُ أَنَّهُ غَيْرُ مَشْرُوْعٍ أَصْلًا.

ترجمہ: (یہ) فصل نہی کے بارے میں ہے اور وہ (نہی) صفت قبح میں امر کے صفت حسن میں منقسم ہونے کی طرح منقسم ہوتی ہے (ایک) وہ جو قبیح لعینہ وضعی ہو جیسے کفر اور عبث اور (دوسرا) وہ جو عدم اہلیت اور عدم محلیت کے واسطے سے اس (قبیح لعینہ وضعی) سے شرعاً ملحق ہو جیسے محدث کی نماز، آزاد، مضامین اور ملاقیح کی بیع اور نہی کا حکم ان دونوں (قسموں) میں اس بات کو بیان کرنا ہے کہ وہ (منہی عنہ) بالکل مشروع نہیں ہے۔

تشریح: نہی کے لغوی معنی روکنے کے ہیں اور اصطلاح میں، متکلم کا اپنے آپ کو بڑا سمجھتے ہوئے مخاطب سے لاتفعل کہنا، مصنف نے وھو فی صفة القبح کہہ کر اس بات کا دعوی کیا ہے کہ نہی، اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ فعل منہی عنہ، قبیح ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ ناہی حکیم ہے اور حکیم بری ہی چیزوں سے روکتا ہے ارشاد باری ہے: ینھی عن الفحشاء والمنکر، جیسے امر،

فعل مامور بہ میں صفت حسن کا تقاضا کرتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مامور بہ کا آمر حکیم ہے اور حکیم اچھی ہی چیزوں کا امر کرتا ہے ارشاد باری ہے: ان اللہ یامر بالعدل و الاحسان الایۃ۔

وھو فی صفۃ القبح ینقسم انقسام الامر فی صفۃ الحسن: مصنف فرماتے ہیں کہ وہ یعنی نہی، صفت قبح میں، امر کے صفت حسن میں، منقسم ہونے کی طرح منقسم ہوتی ہے یعنی جس طرح امر، مامور بہ میں صفت حسن، کے اعتبار سے دو قسموں پر ہے: ایک مامور بہ حسن لعینہٖ دوم مامور بہ حسن لغیرہٖ اسی طرح نہی بھی فعل منہی عنہ میں صفت قبح کے اعتبار سے دو قسموں پر ہے پہلی منہی عنہ قبیح لعینہٖ دوسری منہی عنہ، قبیح لغیرہٖ اور جس طرح حسن لعینہٖ اور حسن لغیرہٖ کی دو دو قسمیں ہیں اسی طرح قبیح لعینہٖ اور قبیح لغیرہٖ کی بھی دو دو قسمیں ہیں جیسا کہ ابھی معلوم ہو جائے گا۔

ما قبح لعینہٖ وضعا الخ: قبیح لعینہٖ، ایسے فعل منہی عنہ کو کہتے ہیں جس کی ذات میں قبح ہو، قبیح لعینہٖ کی دو قسمیں ہیں، قبیح لعینہٖ وضعی اور قبیح لعینہٖ شرعی، یہاں سے قبیح لعینہٖ وضعی، کی تعریف پیش کر رہے ہیں کہ قبیح لعینہٖ وضعی وہ فعل منہی عنہ ہے جس کی ذات میں ایسا قبح ہو جو وضعی اور عقلی ہو یعنی شریعت کے بتلائے بغیر، عقل اس قبح کا ادراک کر لے جیسے کفر اور عبث، کفر ایسا فعل منہی عنہ ہے جس کی ذات میں قبح ہے، عقل اس قبح کا شریعت کے بتلائے بغیر ادراک کر لیتی ہے کیونکہ اللہ تعالی، منعم حقیقی ہے اور منعم حقیقی کا کفر اور اس کی نعمتوں کی ناشکری کرنے کو وضع اور عقل ناپسندیدہ اور قبیح سمجھتی ہے، اسی طرح عبث بھی ایسا فعل منہی عنہ ہے جس کی ذات میں قبح ہے اور عقل اس قبح کا شریعت کے بتلائے بغیر ادراک کر لیتی ہے کیونکہ عبث، بیکار کام کو کہتے ہیں اور بیکار کام کو عقل، شریعت کے بتلائے بغیر قبیح بتلاتی ہے۔

وما التحق بہ الخ: یہاں سے قبیح لعینہٖ کی دوسری قسم، قبیح لعینہٖ شرعی کا بیان ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ قبیح لعینہٖ کی دوسری قسم وہ ہے جو، عدم اہلیت اور عدم محلیت کے واسطے سے من حیث الشرع، قبیح لعینہٖ وضعی سے ملحق ہو جیسے محدث کی نماز، عدم اہلیت کے واسطے سے من حیث الشرع، قبیح لعینہٖ وضعی (جیسے عبث) کے ساتھ ملحق ہے، وہ اس طرح کے شریعت نے محدث کو نماز کا اہل قرار نہیں دیا ہے، نماز کا اہل پاک اور باوضوء شخص ہے لہٰذا اہل نہ ہونے کی وجہ سے محدث کی نماز عبث ہوئی اور عبث کا قبیح لعینہٖ وضعی ہونا ابھی معلوم ہوا۔ دیکھئے! شریعت نے عدم اہلیت کے واسطہ سے نماز محدث کو قبیح لعینہٖ وضعی یعنی عبث کے ساتھ ملا دیا ہے اور جیسے آزاد، مضامین اور ملاقیح کی بیع۔ بیع مضامین: نر کے مادۂ منویہ کو فروخت کرنا جیسے کہے میں نے اس نر اونٹ کے ذریعہ پیدا ہونے والے بچہ کو فروخت کیا۔ بیع ملاقیح: مادہ جانور کے مادۂ منویہ کو بیچنا جیسے کہے میں نے اس مادہ اونٹنی سے پیدا ہونے والے بچہ کو فرخت کیا، الغرض آزاد شخص، مضامین اور ملاقیح کو شریعت نے بیع کا محل قرار نہیں دیا ہے لہٰذا ان چیزوں کے، بیع کے محل نہ ہونے کی وجہ سے ان کی بیع عبث اور نادرست ہوگی اور عبث کا قبیح لعینہٖ وضعی ہونا ابھی معلوم ہوا، یہاں بھی دیکھئے! شریعت نے عدم محلیت کے واسطہ سے، آزاد، مضامین، ملاقیح کی بیع کو قبیح لعینہٖ وضعی یعنی عبث کے ساتھ ملحق کر دیا ہے لہٰذا نماز محدث، بیع حر، بیع مضامین و ملاقیح دوسری قسم قبیح لعینہٖ شرعی کی مثالیں ہوئیں۔ قبیح لعینہٖ شرعی کو قبیح لعینہٖ شرعی اس لئے کہتے ہیں کہ شریعت نے اس کو قبیح لعینہٖ وضعی سے ملحق کر دیا ہے۔

وحکم النهی فیهما الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ قبیح لعینہ کی ان دونوں قسموں یعنی قبیح لعینہٖ وضعی اور قبیح لعینہٖ شرعی میں نہی کا حکم، اس بات کو بیان کرنا ہے کہ فعل منہی عنہ بالکل مشروع نہیں ہے یعنی قبیح لعینہٖ وضعی اور قبیح لعینہٖ شرعی دونوں قسموں میں فعل منہی عنہ، نہ ذات کے اعتبار سے مشروع ہوتا ہے اور نہ وصف کے اعتبار سے مشروع ہوتا ہے۔

وَمَا قَبُحَ لِمَعْنًى فِيْ غَيْرِهٖ وَهُوَ نَوْعَانِ مَا جَاوَرَه الْمَعْنٰى جَمْعًا كَالْبَيْعِ وَقْتَ النِّدَاءِ وَالصَّلٰوةِ فِي الْاَرْضِ الْمَغْصُوْبَةِ وَالْوَطْيِ فِيْ حَالَةِ الْحَيْضِ وَحُكْمُه اَنَّه يَكُوْنُ صَحِيْحًا مَشْرُوْعًا بَعْدَ النَّهْيِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ وَطْيَهَا فِيْ حَالَةِ الْحَيْضِ يُحَلِّلُهَا لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ وَيَثْبُتُ بِه اِحْصَانُ الْوَاطِيْ وَمَا اتَّصَلَ بِهَا الْمَعْنٰى وَصْفًا كَالْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ.

ترجمہ: اور وہ جو معنی فی غیرہ کی وجہ سے قبیح ہو، اور وہ دو قسموں پر ہے (ایک) وہ جس سے معنی مجاور (اور متعلق) ہو جمع ہو کر جیسے اذان کے وقت بیع اور ارض مغصوبہ میں نماز اور حالت حیض میں وطی اور اس (قسم) کا حکم یہ ہے کہ وہ (فعل منہی عنہ) نہی کے بعد صحیح (اور) مشروع ہوگا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ اس (مطلقہ ثلثہ) سے (شوہر ثانی) کا حالت حیض میں وطی کرنا شوہر اول کے لئے اس کو حلال کر دیتا ہے اور اس سے واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جاتا ہے اور (دوسری قسم) وہ ہے جس کے ساتھ معنی وصف ہو کر متصل ہو جیسے بیع فاسد اور یوم النحر کا روزہ۔

تشریح: پیچھے کہا گیا ہے کہ قبیح لغیرہٖ ایسے فعل منہی عنہ کو کہتے ہیں جس کی ذات میں قبح نہ ہو بلکہ اس میں قبح، غیر کی وجہ سے آیا ہو، مصنف فرماتے ہیں کہ قبیح لغیرہٖ کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم، قبیح لغیرہٖ مجاوراً، اور دوسری قسم، قبیح لغیرہٖ وصفا، قبیح لغیرہٖ مجاوراً اور بزبان مصنف ماجاورہ المعنی جمعا، یہ ہے کہ فعل منہی عنہ کی ذات میں جس معنیٔ غیر کی وجہ سے قبح آیا ہے وہ معنیٔ غیر اس فعل منہی عنہ کی نہ حقیقت میں داخل ہو اور نہ اس فعل منہی عنہ کا وصف لازم ہو بلکہ وہ معنیٔ غیر اس فعل منہی عنہ سے جمع ہو کر مجاور، اور متعلق ہو۔ معنیٔ غیر کے اس فعل منہی سے جمع ہو کر مجاور ہونے کا مطلب یہ ہے معنیٔ غیر اور فعل منہی عنہ بعض وقت جمع ہو جائے اور بعض وقت جمع نہ ہو جیسے بیع وقت النداء یعنی اذان جمعہ کے وقت بیع، اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح نہیں ہے بلکہ یہ بیع اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع اور صحیح ہے مگر فاسعوا الی ذکر اللہ کی وجہ سے سعی الی الجمعہ واجب ہے اور اذان جمعہ کے وقت بیع کرنے کی وجہ سے سعی الی الجمعہ میں خلل اور دقت ہوگی لہٰذا، بیع وقت النداء جو وذروا البیع کی وجہ سے منہی عنہ ہے اس خلل کی وجہ سے قبیح لغیرہٖ ہوگی اور معنیٔ غیر یعنی خلل فی السعی، منہی عنہ یعنی بیع، کی نہ حقیقت میں داخل ہے اور نہ اس کا وصف لازم ہے بلکہ منہی عنہ بیع سے جمع ہو کر مجاور ہے یعنی معنیٔ غیر خلل فی السعی اور منہی عنہ بیع دونوں جمع ہیں اور یہ دونوں جدا بھی ہو سکتے ہیں بایں طور کہ مسجدِ جمعہ کی طرف چلتے ہوئے بیع کرے، تو اس صورت میں بیع تو پائی گئی مگر خلل فی السعی نہیں پایا گیا۔ اور جیسے: صلوٰۃ فی الارض المغصوبہ، غصب کی گئی زمین میں نماز پڑھنا، اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح نہیں ہے بلکہ دوسرے کی زمین کو بے اجازت مشغول کرنے کی

وجہ سے قبیح ہے لہٰذا صلوٰۃ فی الارض المغصوبہ، قبیح لغیرہ ہوئی اور معنی غیر یعنی دوسرے کی زمین کو بے اجازت مشغول کرنا، فعل منہی عنہ یعنی صلوٰۃ فی الارض المغصوبہ کی نہ حقیقت میں داخل ہے اور نہ اس کا وصف لازم ہے بلکہ اس فعل منہی عنہ سے جمع ہو کر مجاور ہے یعنی معنیٔ غیر دوسرے کی زمین بغیر اجازت مشغول کرنا، اور منہی عنہ صلوٰۃ فی الارض المغصوبہ دونوں جمع ہیں اور یہ دونوں جدا بھی ہو سکتے ہیں بایں طور کہ ارض مغصوبہ میں گھر بنا کر رہنے لگے۔ تو اس صورت میں معنیٔ غیر دوسرے کی زمین کو مشغول کرنا پایا گیا لیکن صلوٰۃ نہیں پائی گئی۔ اور جیسے وطی فی حالۃ الحیض، اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح نہیں ہے، معنیٔ غیر یعنی اذی کی وجہ سے قبیح ہے لہٰذا وطی فی حالۃ الحیض قبیح لغیرہ ہوئی اور یہ معنیٔ غیر یعنی اذی، فعل منہی عنہ یعنی وطی فی حالۃ الحیض، کی نہ حقیقت میں داخل ہے اور نہ اس کا وصف لازم ہے بلکہ جمع ہو کر مجاور ہے یعنی معنیٔ غیر اذی اور منہی عنہ وطی فی حالۃ الحیض دونوں جمع ہیں اور یہ دونوں جدا بھی ہو سکتے ہیں بایں طور کہ طہر کی حالت میں وطی کرے، تو اس صورت میں وطی پائی گئی لیکن معنیٔ غیر اذی نہیں پایا گیا۔

وحکمہ انہ الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ قبیح لغیرہ مجاوراً کا حکم یہ ہے کہ اس قسم میں فعل منہی عنہ، نہی وارد ہونے کے بعد صحیح اور مشروع ہوتا ہے کیونکہ اس منہی عنہ کی ذات میں قبح نہیں ہے البتہ غیر کی وجہ سے جو اس میں قبح آیا ہے اس قبح کی وجہ سے فعل منہی عنہ مکروہ ہوگا چنانچہ اگر اذان جمعہ کے وقت بیع کی گئی تو یہ بیع جو منہی عنہ ہے، نہی یعنی وذروا البیع وارد ہونے کے باوجود، صحیح اور مشروع ہوگی اسی طرح منہی عنہ یعنی غصب کی گئی زمین میں نماز اور حالت حیض میں وطی نہی کے باوجود صحیح اور مشروع ہوگی۔

ولھذا قلنا ان وطیھا فی حالۃ الحیض الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ چونکہ قبیح لغیرہ مجاوراً میں فعل منہی عنہ، نہی کے بعد صحیح اور مشروع ہوتا ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ اس سے وطی، حالت حیض میں اس کو زوج اول کے لئے حلال کر دیتی ہے اور اس سے واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جاتا ہے یعنی اگر مطلقہ ثلثہ سے اس کے نکاح ثانی کے بعد شوہر ثانی نے حالت حیض میں وطی کیا تو اس شوہر ثانی کا اس عورت سے حالت حیض میں وطی کرنا، اس عورت کو شوہر اول کے لئے حلال کر دے گا کیونکہ یہ وطی قبیح لغیرہ مجاوراً ہے جیسا کہ ابھی اوپر آیا اور قبیح لغیرہ مجاوراً، نہی کے بعد مشروع ہوتا ہے لہٰذا شوہر ثانی کا حالت حیض میں وطی کرنا مشروع اور صحیح ہوا، اور جب یہ وطی صحیح ہوئی تو حلالہ مذکورہ صحیح ہو جائے گا۔ اسی طرح حالت حیض میں وطی کرنے سے واطی کا محصن ہونا بھی ثابت ہو جائے گا کیونکہ حالت حیض میں وطی قبیح لغیرہ مجاوراً ہے اور قبیح لغیرہ مجاوراً میں منہی عنہ صحیح اور مشروع ہوتا ہے لہٰذا منہی عنہ وطی فی حالۃ الحیض، صحیح ہوگی اور وطیٔ صحیح سے واطی محصن ہو جاتا ہے پس وطی فی حالۃ الحیض سے واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائے گا۔

وما اتصل بہ المعنی وصفا الخ: قبیح لغیرہ کی دوسری قسم قبیح لغیرہ وصفا ہے اور قبیح لغیرہ وصفا، ایسے منہی عنہ کو کہتے ہیں جس کی ذات میں قبح نہ ہو بلکہ اس میں قبح، غیر کی وجہ سے آیا ہو اور وہ غیر جس کی وجہ سے قبح آیا ہو اس منہی عنہ کے لئے وصف لازم ہو جیسے بیع فاسد مثلاً غلام کی بیع شراب سے، اس بیع میں مبیع یعنی غلام محل بیع ہے اور یہ عقد، ایجاب وقبول کے ساتھ ہوا ہے اور بائع اور مشتری دونوں بیع کے اہل بھی ہیں لہٰذا یہ بیع اپنی ذات کے اعتبار سے درست ہوئی البتہ شراب پر مؤمن کے لئے قبضہ کرنا جائز نہیں ہے پس شراب کو ثمن ٹھہرانا درست نہیں ہوا اور یہ بیع، غیر یعنی خمر کو عوض قرار دینے کی وجہ سے فاسد ہوئی، اور جس معنیٔ غیر (خمر کو عوض قرار دینے) کی وجہ سے قبح

آیا ہے اس منہی عنہ یعنی بیع غلام بالخمر کے لئے وصف لازم ہے لہٰذا یہ بیع قبیح لغیرہ وصفا ہوئی اسی طرح یوم النحر میں روزہ رکھنا اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح نہیں ہے کیونکہ اس روزہ میں، روزہ کی نیت سے صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک کھانے پینے اور جماع سے رُکنا پایا جارہا ہے لہٰذا یہ روزہ صحیح ہوا البتہ، غیر یعنی یوم النحر میں روزہ رکھنے سے ضیافت باری سے اعراض کی وجہ سے اس میں قبح آگیا ہے اس لئے صوم یوم النحر، قبیح لغیرہ ہوا اور یہ غیر یعنی اعراض عن الضیافۃ جس کی وجہ سے قبح آیا ہے، منہی عنہ یعنی صوم یوم النحر کے لئے وصف لازم ہے کیونکہ جب بھی صوم یوم النحر پایا جائے گا تو اعراض عن الضیافۃ بھی ضرور پایا جائے گا پس صوم یوم النحر قبیح لغیرہ وصفا ہوا۔

وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَخِيْرِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي الْبَابَيْنِ إِنَّهُ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ إِلَّا بِدَلِيْلٍ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي إِقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيْقَةٌ كَالْأَمْرِ فِي إِقْتِضَاءِ الْحُسْنِ فَيَنْصَرِفُ مُطْلَقُهُ إِلَى الْكَامِلِ مِنْهُ كَالْأَمْرِ .

ترجمہ: اور افعال حسیہ سے نہی، قسم اول پر محمول ہوگی اور افعال شرعیہ سے نہی، قسم اخیر پر محمول ہوگی اور امام شافعیؒ نے دونوں بابوں کے بارے میں فرمایا کہ وہ (نہی) قسم اول کی طرف لوٹے گی مگر کسی دلیل سے اس لئے کہ نہی قبح کے تقاضا کرنے میں ایسے ہی حقیقت شرعیہ ہے جیسے امر، حسن کے تقاضا کرنے میں (حقیقت شرعیہ ہے) پس اس (نہی) کا مطلق، اس (نہی) کے فرد کامل کی طرف لوٹے گا جیسے امر (کا مطلق، امر کے فرد کامل کی طرف لوٹتا ہے)۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ افعال حسیہ سے نہی قسم اول پر محمول ہوتی ہے اور افعال شرعیہ سے نہی قسم اخیر پر محمول ہوتی ہے۔ افعال حسیہ ایسے افعال کو کہتے ہیں جو حس سے معلوم ہو، ان افعال کا تحقق اور وجود شریعت پر موقوف نہ ہو اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ افعال حسیہ ایسے افعال کو کہتے ہیں جن کا معنی ورود شرع کے بعد بھی وہی رہے جو ورود شرع سے پہلے معلوم تھا، ورود شرع کے بعد وہ معنی نہ بدلے جیسے قتل کا معنی ورود شرع یعنی حرمت نازل ہونے کے بعد بھی وہی ہے جو ورود شرع سے پہلے تھا۔ اور افعال شرعیہ سے مراد ایسے افعال ہیں جن کا تحقق اور حصول، شریعت پر موقوف ہو اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ افعال شرعیہ ایسے افعال کو کہتے ہیں جن افعال کے معانی ورود شرع کے بعد بدل جائے یعنی پہلے والے معانی ورود شرع کے بعد بدل جائے جیسے صلوٰۃ کا معنی ورود شرع سے پہلے، دعا، کے تھا اور ورود شرع کے بعد صلوٰۃ یعنی ارکان مخصوصہ یعنی قیام، رکوع سجود اور قرائت وغیرہ کو کہا جانے لگا۔ اسی طرح صوم کا معنی ورود شرع سے پہلے مطلق امساک کے تھا، اور ورود شرع کے بعد، صبح صادق سے غروب آفتاب تک ایمان شرعی کے ساتھ، اور روزہ کی نیت اور حیض ونفاس سے طہارت کے ساتھ، کھانے پینے اور جماع سے رکنے کو کہا جانے لگا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ جب افعال حسیہ پر نہی وارد ہو اور قرینہ سے خالی ہو یعنی پتہ نہ چلتا ہو کہ منہی عنہ، قبیح لعینہٖ ہے یا قبیح لغیرہ ہے تو ایسی صورت میں یہ نہی، قسم اول پر محمول ہوگی یعنی اس نہی کے بعد، منہی عنہ کو قبیح لعینہٖ سمجھا جائے گا، ہاں اگر اس منہی عنہ کے قبیح لغیرہ ہونے پر کوئی قرینہ اور دلیل قائم ہو جائے تو پھر قبیح لغیرہ مراد ہوگا جیسے وطی فی حالۃ الحیض، فعل حسی ہے اور اس پر نہی وارد ہے، اس کے قبیح لغیرہ ہونے پر قرینہ قل

ھو اذی موجود ہے لہٰذا یہ قبیح لغیرہٖ پر محمول ہوگا۔ اور جب افعال شرعیہ پر نہی وارد ہوتو یہ نہی، قسم اخیر پر محمول ہوگی یعنی جب افعال شرعیہ پر نہی وارد ہوا اور منہی عنہ کے قبیح لعینہٖ یا قبیح لغیرہٖ ہونے پر کوئی دلیل اور قرینہ نہ ہوتو اس منہی عنہ کو قبیح لغیرہٖ وصفا سمجھا جائے گا، ہاں اگر قبیح لعینہٖ ہونے پر کوئی قرینہ موجود ہوتو پھر اس منہی عنہ کو قبیح لعینہٖ پر محمول کیا جائے گا جیسے بیع مضامین اور بیع ملاقیح افعال شرعیہ ہیں اور ان بیوع پر نہی وارد ہے اور منہی عنہ یعنی ان بیوع کے قبیح لعینہٖ ہونے پر دلیل موجود ہے، اور وہ یہ کہ بیع مضامین اور بیع ملاقیح میں مبیع محل بیع نہیں ہے لہٰذا ان کی بیع باطل ہوگی اور شئی باطل قبیح لعینہٖ ہوتی ہے پس یہ بیوع قبیح لعینہٖ ہوئیں۔

وقال الشافعی فی البابین الخ: یہ جو پیچھے بات آئی ہے کہ قرائن سے خالی ہونے کے وقت، افعال حسیہ پر نہی کی صورت میں، منہی عنہ، قبیح لعینہٖ اور افعال شرعیہ پر نہی کی صورت میں منہی عنہ، قبیح لغیرہٖ وصفا پر محمول ہوگا تو یاد رہے کہ یہ مذہب احناف رحمہم اللہ کا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دونوں بابوں میں نہی، قسم اول کی طرف لوٹے گی یعنی نہی، خواہ افعال حسیہ پر وارد ہو یا افعال شرعیہ پر دونوں صورتوں میں قرائن سے خالی ہونے کے وقت، فعل منہی عنہ، قبیح لعینہٖ پر محمول ہوگا ہاں اگر قبیح لغیرہٖ ہونے پر کوئی دلیل موجود ہوتو، قبیح لغیرہٖ پر محمول ہوگا۔ رہی یہ بات کہ دونوں صورتوں میں منہی عنہ قبیح لعینہٖ پر محمول کیوں ہوگا تو مصنف نے لان النہی فی اقتضاء القبح الخ سے اس کا جواب دیا ہے کہ نہی، قبح کے تقاضا کرنے میں حقیقت ہے جیسے امر، حسن کے تقاضا کرنے میں حقیقت ہے، پس مطلق نہی، نہی کے فرد کامل کی طرف لوٹے گی جیسے امر۔ یعنی جس طرح امر کی حقیقت لغویہ، طلب الفعل ہے یعنی واضع لغت نے امر کو طلب الفعل کے لئے وضع کیا ہے اور امر کی حقیقت شرعیہ، حسن کا تقاضا کرنا ہے یعنی شریعت نے امر کو حسن کے لئے وضع کیا ہے، اور جب امر، قرائن سے خالی ہوتو حسن کا، فرد کامل حسن لعینہٖ مراد ہوتا ہے اسی طرح نہی کی حقیقت لغویہ، طلب الکف عن الفعل ہے اور نہی کی حقیقت شرعیہ قبح کا تقاضا کرنا ہے، پس امر ہی کی طرح، نہی کے قرائن سے خالی ہونے کے وقت قبح کا، فرد کامل یعنی قبیح لعینہٖ مراد ہوگا۔

> وَلَا يَلْزَمُ الظِّهَارُ لِاَنَّ كَلَامَنَا فِيْ حُكْمٍ مَطْلُوْبٍ تَعَلَّقَ بِسَبَبٍ مَشْرُوْعٍ لَه اَيَبْقٰى سَبَبًا وَالْحُكْمُ بِه مَشْرُوْعًا مَعَ وُقُوْعِ النَّهْيِ عَلَيْهِ وَاَمَّا مَا هُوَ جَزَاءٌ شُرِعَ زَاجِرًا فَيَعْتَمِدُ حُرْمَةَ سَبَبِه كَالْقِصَاصِ.

ترجمہ: اور ظہار کو لے کر اعتراض لازم نہیں ہوگا اس لئے کہ ہمارا کلام ایسے حکم مطلوب کے بارے میں ہے جو متعلق ہوا ایسے سبب کے ساتھ جو اس کے لئے مشروع ہو، کیا وہ سبب رہے گا اور اس (سبب) کی وجہ سے حکم مشروع رہے گا اس (سبب) پر نہی وارد ہونے کے باوجود اور رہا وہ (حکم) جو ایسی جزاء ہو جو زاجر (اور مانع) بن کر مشروع ہوتو (وہ حکم) اپنے سبب کی حرمت کا تقاضاء کرے گا جیسے قصاص۔

تشریح: اوپر والے سبق میں آیا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک نہی خواہ افعال حسیہ پر وارد ہو یا افعال شرعیہ پر دونوں صورتوں میں منہی عنہ، قبیح لعینہٖ ہوگا، امام شافعی کے اس قول پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ظہار، افعال شرعیہ میں سے ہے اور اس پر نہی وارد ہے (جیسا کہ اللہ تعالی کے قول: ومنکرا من القول وزورا سے سمجھ میں آتا ہے) لہٰذا ظہار جو منہی عنہ ہے، قبیح لعینہٖ ہوگا

اور قبیح لعینہٖ معدوم اور غیر مشروع ہوتا ہے لہٰذا ظہار غیر مشروع ہوگا، اور غیر مشروع، کسی حکم کا سبب نہیں ہوسکتا ہے حالانکہ ظہار، حکم یعنی کفارہ کا سبب ہے، ظہار کا کفارہ کے لئے سبب ہونا یعنی ظہار منہی عنہ، کا سبب مشروع ہونا اس بات کی پہچان ہے کہ ظہار منہی عنہ قبیح لغیرہٖ ہے کیوں کہ قبیح لغیرہٖ ہی مشروع ہوتا ہے اور ظہار منہی عنہ کا قبیح لغیرہٖ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ، فعل شرعی پر نہی، فعل منہی عنہ میں قبح لغیرہٖ ثابت کرتا ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک فعل شرعی پر نہی، منہی عنہ میں قبح لعینہٖ ثابت کرتی ہے، ایسا کیوں؟ مصنف نے یہاں سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ظہار کو لے کر اعتراض لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ ہمارا کلام ایسے حکم مطلوب کے بارے میں ہے جو متعلق ہو ایسے سبب سے جو اس کے لئے مشروع ہے۔ اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم شوافع کا کلام اس بارے میں ہے کہ جب نہی ایسے فعل شرعی یعنی سبب پر وارد ہو جو سبب مشروع ہو اور اس سببِ مشروع کے ساتھ حکمِ مطلوب و مشروع، متعلق ہو تو کیا اس فعل شرعی یعنی سبب مشروع پر نہی وارد ہونے کے بعد یہ فعل شرعی یعنی سبب مشروع، اس حکم مطلوب کے لئے سبب بن کر باقی رہے گا اور وہ حکم اس سبب کی وجہ سے مشروع ہوگا یا نہیں تو امام شافعی کے نزدیک اس فعل شرعی یعنی سبب مشروع کا سبب ہونا معدوم ہوجائے گا اور جب اس کی سببیت معدوم ہوجائے گی تو اس کی وجہ سے حکم بھی مشروع نہیں ہوگا بلکہ حکم معدوم ہوجائے گا، احناف کے نزدیک اس سبب مشروع کی سببیت علی حالہ باقی رہے گی اور اس کی وجہ سے حکم، مشروع ہوگا، الغرض، ہماری گفتگو ایسے فعل شرعی یعنی سببِ مشروع کے بارے میں ہے، جس سے حکم مطلوب متعلق ہو، اور جب اس سبب یعنی فعل شرعی پر نہی وارد ہو تو اس کی سببیت باقی رہے گی اور وہ حکم اس سبب کی وجہ سے مشروع ہوگا یا نہیں، اس میں امام شافعی اور احناف کا مذہب ابھی ذکر کیا گیا۔ رہا ظہار، تو یہ، کفارہ کے لئے سبب مشروع نہیں ہے بلکہ منکرا من القول وزورا کی وجہ سے، ظہار حرام ہے اور نہ کفارہ ایسا حکم ہے جو شرعا مطلوب ہو لہٰذا ظہار کو لے کر اعتراض لازم نہیں آتا۔

واما ماھو جزاء شرع زاجرا الخ: سوال، اگر ظہار، کفارہ کے لئے سبب مشروع نہیں ہے تو ظہار پر کفارہ کا حکم کیوں لگتا ہے؟ یہاں سے اسی سوال کا جواب دیا ہے کہ ظہار کے حرام اور غیر مشروع ہونے کے باوجود اس کے ساتھ کفارہ کا حکم اس لئے متعلق کیا گیا ہے کہ کفارۂ ظہار ایسی جزا اور سزاء ہے جو اس لئے مشروع ہوا ہے تاکہ آئندہ وہ فعل حرام یعنی ظہار کرنے سے باز آجائے اور جو چیز فعل حرام کے لئے زاجر بن کر بطور جزاء مشروع ہو، وہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اس چیز کا سبب حرام ہو پس سبب یعنی ظہار، حرام ہوگا جیسے قصاص ایسی جزاء ہے جو فعل حرام یعنی ناحق قتل عمد کے لئے زاجر بن کر مشروع ہے اور قصاص کی مشروعیت، سبب یعنی ناحق قتل عمد کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے، جب ظہار حرام ہوا تو مشروع نہیں ہوگا کیونکہ حرام چیز مشروع نہیں ہوتی ہے۔

وَلَنَا اَنَّ النَّهْيَ يُرَادُ بِهٖ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا اِلٰى اِخْتِيَارِ الْعِبَادِ وَ كَسْبِهِمْ فَيَعْتَمِدُ التَّصَوُّرَ لِيَكُوْنَ الْعَبْدُ مُبْتَلًى بَيْنَ اَنْ يَّكُفَّ عَنْهُ بِاِخْتِيَارِهٖ فَيُثَابُ عَلَيْهِ وَبَيْنَ اَنْ يَّفْعَلَهٗ بِاِخْتِيَارِهٖ فَيُعَاقَبُ عَلَيْهِ هٰذَا هُوَ الْحُكْمُ الْاَصْلِيُّ فِي النَّهْيِ فَاَمَّا الْقُبْحُ فَوَصْفٌ قَائِمٌ بِالنَّهْيِ يَثْبُتُ مُقْتَضًى بِهٖ تَحْقِيْقًا

لِحُكْمِه فَلَا يَجُوْزُ تَحْقِيْقُه عَلٰى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِه مَا اَوْجَبَه وَاقْتَضَاه بَلْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْاَصْلِ فِيْ مَوْضَعِه وَالْعَمَلُ بِالْمُقْتَضٰى بِقَدْرِ الْاِمْكَانِ وَهُوَ اَنْ يُّجْعَلَ الْقُبْحُ وَصْفًا لِلْمَشْرُوْعِ فَيَصِيْرُ مَشْرُوْعًا بِاَصْلِه غَيْرَ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِه فَيَصِيْرُ فَاسِدًا مِثْلُ الْفَاسِدِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَلَاتَنَافِيْ بَيْنَهُمَا فَالْمَشْرُوْعُ يَحْتَمِلُ الْفَسَادَ بِالنَّهْيِ كَالْاِحْرَامِ الْفَاسِدِ فَوَجَبَ اِثْبَاتُه عَلٰى هٰذَا الْوَجْهِ رِعَايَةً لِمَنَازِلِ الْمَشْرُوْعَاتِ وَمُحَافَظَةً لِحُدُوْدِهَا.

ترجمه: ہماری دلیل یہ ہے کہ نہی کے ذریعہ ایسے عدم فعل کوطلب کیا جاتا ہے جو بندوں کے اختیار اوران کے کسب کی طرف منسوب ہو پس (نہی، فعل منہی عنہ کے) تصور (متصور الوجود ہونے) کا تقاضا کرے گی تاکہ بندہ مبتلا ہو جائے اس بات کے درمیان کہ اس (منہی عنہ) سے اپنے اختیار سے رک جائے پس اس (رکنے) پر اس کو ثواب دیا جائے اور اس بات کے درمیان کہ اس (منہی عنہ) کو اپنے اختیار سے کرے پس اس (فعل) پر اس کو سزا دی جائے۔ نہی میں یہی حکم اصلی ہے، بہر حال قبح تو (وہ) ایسا وصف ہے جو نہی کی وجہ سے (منہی عنہ کے ساتھ) قائم ہے وہ (قبح، منہی عنہ میں) اس (نہی) کی وجہ سے اقتضاءً ثابت ہوتا ہے اس (نہی) کے حکم کو ثابت کرنے کے لئے پس جائز نہیں ہوگا اس (قبح) کو ایسے طریقہ پر ثابت کرنا کہ اس (طریقہ) کی وجہ سے، وہ چیز باطل ہو جائے جس نے اس (قبح) کو ثابت کیا ہے، اور اس (قبح) کا تقاضا کیا ہے بلکہ اصل (نہی) پر عمل واجب ہوگا اس کی جگہ میں اور مقتضی پر عمل بقدر امکان (واجب) ہوگا اور وہ (بقدر امکان عمل) یہ ہے کہ قبح کو مشروع کے لئے وصف قرار دیا جائے پس وہ (منہی عنہ) اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہوگا (اور) اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگا پس وہ جواہر فاسد کی طرح فاسد ہوگا اور ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے پس مشروع نہی کی وجہ سے احرام فاسد کی طرح فساد کا احتمال رکھے گا پس اس کو ثابت کرنا واجب ہوگا اس طریقہ پر مشروعات کے مراتب کی رعایت اور اس کے حدود کی محافظت کرتے ہوئے۔

تشریح: پچھلے سبق میں یہ بات آئی تھی کہ احناف کے نزدیک افعال شرعیہ سے نہی، قسم اخیر یعنی قبیح لغیرہ وصفا پر محمول ہوتی ہے یہاں سے احناف کے اسی قول کی دلیل پیش کی گئی ہے لیکن مصنف نے اس دلیل سے پہلے چند بنیادی اور ضروری باتوں کو بیان کیا ہے جن کو ملاحظہ کیجئے!

ان النهي يراد به عدم الفعل الخ: پہلی بات یہ کہ نہی کے ذریعہ مخاطب سے ایسے عدم فعل کو طلب کیا جاتا ہے جو عدم فعل بندہ کے اختیار اور ان کے کسب کی طرف منسوب ہوتا ہے یعنی نہی میں بندہ سے فعل کے نہ کرنے کو طلب کیا جاتا ہے اور اس فعل کا نہ کرنا بندے کے اختیار میں ہوتا ہے لیکن یہ بات یاد رہے کہ یہ اختیار شرعی ہوتا ہے یعنی اس کو یہ اختیار من جانب شرع حاصل ہوتا ہے، اور جب وہ عدم فعل بندے کا اختیاری اور کسبی ہوتا ہے تو نہی اس بات کا تقاضا کرے گی کہ وہ فعل منہی عنہ، بندہ کی طرف سے

متصورالوجود ہو یعنی بندہ کے لئے اس فعل کو نہ کرنا ممکن اور اختیاری ہو، اگر وہ فعل منہی عنہ متصورالوجود نہ ہو تو بندہ کے لئے عدم فعل، اختیاری نہیں ہوگا اور جب عدم فعل اختیاری نہیں ہوگا تو پھر یہ نہی، نہیں ہوگی بلکہ نفی ہوگی، نہی اور نفی کے درمیان یہی فرق ہے کہ نہی کی صورت میں عدم فعل بندہ کے اختیار سے ہوتا ہے اور فعل منہی عنہ متصورالوجود ہوتا ہے یعنی وہ فعل منہی عنہ اختیاری ہوتا ہے، اور نفی کی صورت میں عدم فعل بندہ کے اختیار سے نہیں ہوتا ہے اور فعل منفی متصورالوجود نہیں ہوتا ہے۔ بہر حال نہی اس بات کا تقاضا کرے گی کہ فعل منہی عنہ یعنی فعل کا نہ کرنا متصورالوجود ہو اور جب فعل منہی عنہ متصورالوجود اور اختیاری ہوگا تو بندہ دو باتوں کے درمیان مبتلا ہوگا، ایک تو یہ کہ فعل منہی عنہ سے اپنے اختیار سے رک جائے، اور اس فعل منہی عنہ سے رکنے کی وجہ سے اس پر اس کو ثواب دیا جائے اور ایک یہ کہ اس فعل منہی عنہ کو اپنے اختیار سے کرے یعنی فعل منہی عنہ سے نہ رکے، اور اس فعل منہی عنہ سے نہ رکنے کی وجہ سے اس کو عذاب دیا جائے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ نہی میں حکم اصلی یہی ہے کہ فعل منہی عنہ متصورالوجود ہو، تا کہ اس کے اپنے اختیار سے اس کے ترک پر ثواب اور اس کے کرنے پر عذاب دیا جائے۔

فاما القبح فوصف قائم بالنھی الخ: یہاں سے دوسری بات بیان کی جارہی ہے اور وہ یہ کہ قبح فعل منہی عنہ میں حقیقت شرعیہ نہیں ہے یعنی فعل منہی عنہ میں شرعی اعتبار سے قبح نہیں پایا جاتا ہے بلکہ قبح ایک ایسا وصف ہے جو فعل منہی عنہ میں نہی کی وجہ سے اقتضاء ثابت ہوتا ہے،، یعنی شرعی اعتبار سے فعل منہی عنہ میں تو قبح نہیں ہے مگر شارع اس فعل پر نہی، وارد کررہا ہے اور شارع حکیم ہے اور حکیم بری اور قبیح ہی چیز پر نہی وارد کرتا ہے، پس ناہی حکیم کی نہی نے تقاضا کیا کہ اس فعل منہی عنہ میں قبح مانا جائے اور جب ایسی بات ہے تو ناہی حکیم کی، نہی مقتضِی ہوئی اور قبح، مقتضی ہوا، گویا قبح، نہی کی وجہ سے مقتضی بن کر ثابت ہوتا ہے اسی کو مصنف نے یثبت مقتضی بہ سے تعبیر کیا ہے۔

تحقیقا لحکمه: اس کے حکم کو ثابت کرنے کے لئے یعنی جب ناہی حکیم، کی وجہ سے وصفِ قبح کو، فعل منہی عنہ کے ساتھ قائم اور ثابت مانا جائے گا، تو نہی کا حکم موجود اور محقق ہوگا، کیونکہ نہی کا حکم، فعل منہی عنہ میں قبح کا ثابت ہونا ہے۔

فلا یجوز تحقیقه علی وجه الخ: یہاں سے تیسری بات بیان کررہے ہیں وہ یہ کہ مقتضی کو اس طرح ثابت کرنا کہ جس نے مقتضی کو ثابت کیا ہے اور اس کا تقاضا کیا ہے وہی باطل ہو جائے، یہ جائز نہیں ہے یعنی مقتضی کو اس طرح ثابت کرنا کہ مقتضِی باطل ہو جائے جائز نہیں ہے، ان تینوں بنیادی باتوں کو جاننے کے بعد آگے دلیل سمجھئے!

بل یجب العمل بالاصل فی موضعه الخ: یہاں سے یہ بتا رہے ہیں کہ مقتضی کو اس طرح ثابت کرنا کہ مقتضِی باطل ہو جائے جائز نہیں ہے، بلکہ دو چیزیں واجب ہوں گی (۱) اصل پر اس کی جگہ میں عمل کرنا واجب ہوگا۔ (۲) اور بقدر امکان مقتضی پر عمل واجب ہوگا۔

(۱)...... اصل پر اس کی جگہ میں عمل کرنا واجب ہوگا: اس کی تشریح ملاحظہ کیجئے! اصل سے مراد نہی ہے اور اس کی جگہ سے مراد، نہی کی جگہ یعنی فعل منہی عنہ ہے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ منہی عنہ میں نہی پر عمل کرنا واجب ہے یعنی نہی کو اس کی اصل اور

حقیقت پر باقی رکھنے کے لئے فعل منہی عنہ کی مشروعیت باقی رہے گی۔ نہی کی اصل اور حقیقت ابھی اوپر بیان کی گی کہ، فعل منہی عنہ، من جانب شرع، بندہ کا اختیاری فعل ہوتا ہے یعنی جن افعال شرعیہ پر نہی وارد ہوتی ہے وہ افعال شرعیہ، منجانب شرع، بندہ کے لئے اختیاری ہوتے ہیں، اور اس اختیار کے باوجود شارع، بندہ کو اس فعل شرعی سے، قبح کی وجہ سے روکتا ہے پس یہ فعل منہی عنہ اپنی اصل کے اعتبار سے من جانب شرع اختیاری یعنی مشروع اور ماذون فیہ ہوگا۔

(۲)......اور بقدر امکان مقتضی پر عمل واجب ہوگا: اس کا مطلب یہ ہے کہ مقتضی یعنی قبح کو، فعل مشروع یعنی فعل منہی عنہ کا، وصف قرار دیا جائے اور اس قبح کی وجہ سے اس فعل منہی عنہ کے ارتکاب سے روک دیا جائے۔ حاصل یہ کہ فعل منہی عنہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور ماذون فیہ ہوگا اور اپنے وصف یعنی قبح کی وجہ سے غیر مشروع اور ممنوع ہوگا۔ اور فعل منہی عنہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور ماذون فیہ، اسی وقت ہوگا جبکہ افعال شرعیہ پر نہی سے فعل منہی عنہ میں قبح لغیرہ ثابت کیا جائے کیونکہ قبیح لغیرہ کی ہی مشروعیت باقی رہتی ہے، اور اگر افعال شرعیہ پر نہی سے فعل منہی عنہ کو قبیح لعینہ قرار دیا جائے جیسا امام شافعی کہتے ہیں، تو فعل منہی عنہ مشروع نہیں ہوگا یعنی بندہ کے اختیار میں نہیں ہوگا اور غیر اختیاری فعل کے عدم کو طلب کرنا نہی، نہیں ہے بلکہ نفی ہے جیسا کہ قاعدہ نمبر ایک میں آیا، الغرض افعال شرعیہ پر نہی سے منہی عنہ کو قبیح لعینہ قرار دینے سے نہی، نفی ہوجائے گی اور منہی عنہ میں قبح لعینہ ثابت کرنے کے لئے نہی کو نفی بنا دینا، ہی مقتضی کو ایسے طریقہ پر ثابت کرنا ہے کہ مقتضی باطل ہوجائے اور مقتضی کو ثابت کرنے کے لئے مقتضی کو باطل کرنا درست نہیں ہے جیسا کہ قاعدہ نمبر تین میں آیا۔

فَیَصِیرُ فَاسِدًا: اور جب فعل منہی عنہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور ماذون فیہ ہو، اور اپنے وصف قبح کی وجہ سے غیر مشروع اور ممنوع ہو، تو افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے کے بعد وصف قبح کی وجہ سے وہ افعال شرعیہ فاسد ہوں گے، جیسے فاسد جواہر یعنی فاسد موتی کہ اس کی اصل باقی رہتی ہے اور اس کی چمک ختم ہونے کی وجہ سے فاسد ہوتے ہیں ویسے ہی افعال شرعیہ، جن پر نہی وارد ہو، تو اس فعل منہی عنہ کی اصل باقی اور مشروع رہتی ہے اور وصف قبح آجانے کی وجہ سے فاسد ہوجاتا ہے۔

ولا تنافی بینهما: مصنف فرماتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے یعنی ایسا ہوسکتا ہے شی اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور اپنے وصف کے اعتبار سے قبیح اور غیر مشروع ہو، اور جب اس میں منافات نہیں ہے کہ شی اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کی وجہ سے غیر مشروع اور فاسد ہو تو فعل منہی عنہ بھی اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور نہی کی وجہ سے فساد کا احتمال رکھے گا جیسے احرام فاسد کہ احرام فاسد اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع رہتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اسی احرام فاسد کی حالت میں اس شخص پر تمام ارکان حج کو بجالانا واجب ہوتا ہے، اور فعل ممنوع (جس کی وجہ سے احرام فاسد ہوا ہے، مثلا جماع) کی وجہ سے، اس پر جزاء اور بدلہ واجب ہوتا ہے، اور یہ احرام اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور فاسد ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ احرام فاسد کی حالت میں ارکان حج کو بجالانے کی صورت میں فریضۂ حج سے سبکدوش نہیں ہوتا ہے بلکہ اس پر آئندہ سال حج کرنا واجب اور ضروری ہوتا ہے، الغرض جب شی اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار

سے فاسد ہوسکتی ہے، ان دونوں میں منافات نہیں ہے تو فعل منہی عنہ کا اسی طریقہ پر اثبات ضروری ہوگا کہ فعل منہی عنہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے قبیح اور فاسد ہو، جب فعل منہی عنہ اس طریقہ پر ثابت ہوگا تو مشروعات کی منازل کی رعایت اور مشروعات کی حدود کی محافظت ہوجائے گی، مشروعات کی منازل کی رعایت اس طرح ہوگی کہ فعل منہی عنہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہوگا اور تابع یعنی فعل منہی عنہ کا قبیح ہونا جو مقتضی ہے نہی کو باطل نہیں کرے گا۔ اور محافظت حدود اس طرح ہوگی کہ اس صورت میں نہی، نفی نہیں ہوگی جیسا کہ قبیح لعینہٖ ماننے سے نہی، باطل ہوکر نفی ہوجاتی ہے، دلیل مکمل ہوئی، اور اس سے، یہ بات ثابت ہوئی کہ افعال شرعیہ سے نہی، قسم اخیر یعنی قبیح لغیرہٖ وصفا پر محمول ہوتی ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا الْأَصْلِ قُلْنَا اِنَّ الْبَيْعَ بِالْخَمْرِ مَشْرُوْعٌ بِأَصْلِهٖ وَهُوَ وُجُوْدُ رُكْنِهٖ فِيْ مَحَلِّهٖ غَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ الثَّمَنُ لِاَنَّ الْخَمْرَ مَالٌ غَيْرُ مُتَقَوَّمٍ فَيَصْلُحُ ثَمَنًا مِنْ وَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ فَصَارَ فَاسِدًا لَا بَاطِلًا وَكَذٰلِكَ بَيْعُ الرِّبٰوا غَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ الْفَضْلُ فِي الْعِوَضِ وَكَذٰلِكَ الشَّرْطُ الْفَاسِدُ فِيْ مَعْنَى الرِّبٰوا.

ترجمہ: اور اسی اصل پر ہم نے کہا ہے کہ بیع بالخمر اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور وہ (اصل فی البیع) اس کے رکن کا اس کے محل میں پایا جانا ہے (اور) اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وہ (وصف) ثمن ہے اس لئے کہ خمر مال غیر متقوم ہے پس وہ من وجہ ثمن کی صلاحیت رکھے گی نہ کہ من وجہ پس وہ فاسد ہوگی نہ کہ باطل اور ایسے ہی بیع الربوا اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وہ (وصف) عوض میں زیادتی ہے اور ایسے ہی شرط فاسد ربا کے معنی میں ہے۔

تشریح: اوپر جو یہ اصول بیان کیا گیا ہے کہ جب افعال شرعیہ پر نہی وارد ہو تو فعل منہی عنہ، قبیح لغیرہٖ ہوگا، یعنی فعل منہی عنہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع، اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور فاسد ہوگا اسی اصول پر ہم احناف نے کہا ہے کہ بیع بالخمر مثلا **بیع الغلام بالخمر** اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے۔ اور **بیع الغلام بالخمر** اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع، اس لئے ہے کہ بیع کی اصل، رکنِ بیع کا اس کے محل میں پایا جانا ہے اور رکنِ بیع، مبادلۃ المال بالمال ہے، اور رکنِ بیع کا محل، بیع ہے اور چونکہ **بیع الغلام بالخمر** میں رکنِ بیع یعنی مبادلۃ المال بالمال، اپنے محل یعنی بیع میں پایا جارہا ہے اس لئے یہ **بیع الغلام بالخمر** اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہوئی، **بیع الغلام بالخمر** میں مبادلۃ المال بالمال اس لئے ہے کہ غلام بھی مال ہے اور خمر بھی مال ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ بیع بالخمر اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور فاسد ہے، بیع بالخمر کا وصف، ثمن ہے اور ثمن یہاں خمر ہے الغرض بیع بالخمر کا وصف، غیر مشروع اس لئے ہے کہ خمر مال ہے اس اعتبار سے خمر میں ثمن بننے کی صلاحیت ہے اسی بات کو مصنف نے **فیصلح ثمنا** سے بیان کیا ہے اور اس اعتبار سے کہ خمر، غیر متقوم ہے اس لئے اس

میں ثمن بننے کی صلاحیت نہیں ہے، اسی کو مصنف نے دون من وجہٍ سے بیان کیا ہے پس غیر متقوم ہونے کی وجہ سے وصف ثمن میں قبح آ گیا اور قبح کی وجہ سے بیع بالخمر اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور فاسد ہوگی لیکن باطل نہیں ہوگی کیونکہ باطل تو اس وقت ہوتی جب کہ بیع بالخمر اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع نہیں ہوتی۔ جب بیع بالخمر اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوئی تو بیع بالخمر، قبیح لغیرہ ہوئی کیونکہ جو چیز اصل کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو وہ قبیح لغیرہ ہوتی ہے۔

و کذالک بیع الربوا الخ: یہاں سے سابقہ اصول پر دوسری تفریع ہے، مصنف فرماتے ہیں ایسے ہی بیع الربوا اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے یعنی بیع بالخمر کی طرح بیع الربوا بھی اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے، بیع الربوا اس بیع کو کہتے ہیں جس میں، مبادلۃ المال بالمال تو ہو لیکن متعاقدین میں سے ایک کا مال زیادہ ہو اور بوقتِ عقد اس مال زائد کی شرط لگائی گئی ہو۔ بیع ربا اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اس لئے ہے کہ اس بیع ربا کی اصل یعنی رکن بیع (مبادلۃ المال بالمال) اپنے محل یعنی بیع میں پایا جا رہا ہے اور جب بیع کی اصل پائی گئی تو یہ بیع الربوا اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہوئی۔ اور بیع الربوا اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ بیع الربوا کا وصف، عوض میں زیادتی ہے یعنی مال زائد کی شرط لگانا، پس بیع کے جواز کی شرط یعنی مساوات کے ساتھ مبادلۃ المال بالمال کے فوت ہونے کی وجہ سے بیع الربوا، اپنے وصف کے اعتبار سے فاسد ہوئی، لیکن باطل نہیں ہے باطل تو اس وقت ہوتی جب بیع الربوا اپنی، اصل کے اعتبار سے غیر مشروع ہوتی، اور جو چیز اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو وہ قبیح لغیرہ ہوتی ہے پس بیع الربوا قبیح لغیرہ ہوئی۔

و کذالک الشرط الفاسد فی معنی الربوا: ایسے ہی شرط فاسد ربا کے معنی میں ہے یعنی بیع الربوا کی طرح، شرط فاسد والی بیع بھی اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور فاسد ہے۔ شرط فاسد والی بیع یہ ہے کہ بیع میں ایسی چیز کی شرط لگائی جائے جس کا بیع تقاضا نہ کرے بشرطیکہ اس شرط سے احد المتعاقدین، یا مبیع کا فائدہ ہو مثلاً، سی کر دینے کی شرط کے ساتھ کپڑا خریدے اس شرط سے، احد المتعاقدین یعنی مشتری کا فائدہ ہے، یا غلام کو اس شرط کے ساتھ بیچے کہ غلام بائع کی ایک مہینہ خدمت کرے گا، اس شرط سے بائع کا فائدہ ہے، اور اس شرط کے ساتھ غلام کو بیچے کہ مشتری، غلام کو اس کے تادم حیات نہ بیچے گا، اس شرط سے مبیع یعنی غلام کا فائدہ ہے کہ غلام بار بار بکنے کو پسند نہیں کرتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ شرط فاسد والی بیع، بیع الربوا کے معنی میں یعنی بیع الربوا کی طرح اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع کیسے ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ شرط فاسد والی بیع میں رکن بیع مبادلۃ المال بالمال اس کے محل یعنی بیع میں پایا جا رہا ہے لہٰذا اصل کے اعتبار سے مشروع ہوئی۔ اور شرط فاسد والی بیع اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور فاسد اس لئے ہے کہ وصف، میں خلل ہے اور وصف میں خلل یہ ہے کہ اس میں فاسد شرط لگائی گئی ہے لہٰذا یہ بیع اپنے وصف کے اعتبار سے فاسد ہوئی اور جو اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے فاسد ہو وہ قبیح لغیرہ ہوتا ہے پس شرط فاسد والی بیع، قبیح لغیرہ ہوئی۔

وَكَذَالِكَ صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوْعٌ بِأَصْلِهِ وَهُوَ الْإِمْسَاكُ لِلّٰهِ تَعَالٰى فِيْ وَقْتِهٖ غَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ الْإِعْرَاضُ عَنِ الضِّيَافَةِ الْمَوْضُوْعَةِ فِيْ هٰذَا الْوَقْتِ بِالصَّوْمِ اَلَايَرٰى اَنَّ الصَّوْمَ يَقُوْمُ بِالْوَقْتِ وَلَاخَلَلَ فِيْهِ وَالنَّهْيُ يَتَعَلَّقُ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ اَنَّهٗ يَوْمُ عِيْدٍ فَصَارَ فَاسِدًا وَلِهٰذَا يَصِحُّ النَّذْرُ بِهٖ عِنْدَنَا لِاَنَّهٗ نَذْرٌ بِالطَّاعَةِ وَاِنَّمَا وَصْفُ الْمَعْصِيَةِ مُتَّصِلٌ بِذَاتِهٖ فِعْلًا لَابِاِسْمِهٖ ذِكْرًا.

ترجمه: ایسے ہی صوم یوم النحر اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور وہ (اصل صوم) اللہ تعالیٰ کے لئے اس کے وقت میں رکنا ہے (اور) غیر مشروع ہے اپنے وصف کے اعتبار سے اور وہ (وصف) روزے کی وجہ سے اس ضیافت سے اعراض ہے جو (ضیافت) اس وقت میں موضوع ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ صوم، وقت کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور اس (وقت) میں کوئی خلل نہیں ہے اور نہی متعلق ہوتی ہے اس (وقت) کے وصف کے ساتھ اور وہ (وصف) یہ ہے کہ وہ یوم عید ہے پس وہ (صوم یوم النحر) فاسد ہوگا اور اسی وجہ سے اس (صوم یوم النحر) کی نذر ہمارے نزدیک صحیح ہے اس لئے کہ وہ (نذر) طاعت کی نذر ہے اور وصف معصیت فعلاً اس کی ذات کے ساتھ متصل ہے نہ کہ اس کے نام کے ساتھ ذکراً۔

تشریح: یہاں سے اسی سابقہ اصول پر تیسری تفریع ہے، مصنف فرماتے ہیں ایسے ہی یعنی بیع بالخمر کی طرح صوم یوم النحر بھی اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور فاسد ہے، صوم یوم النحر اپنی اصل کے اعتبار سے اس لئے مشروع ہے کہ صوم کی اصل، وقت صوم میں رکنا ہے۔ وقت صوم، طلوع صبح صادق سے غروب آفتاب تک ہے یعنی صوم کی اصل یہ ہے کہ نیت صوم کے ساتھ طلوع صبح صادق سے غروب آفتاب تک کھانے، پینے اور جماع سے رکا جائے اور یہ اصل، صوم یوم النحر میں پائی جا رہی ہے لہٰذا صوم یوم النحر اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہوئی۔ اور صوم یوم النحر اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اس لئے ہے کہ اس وقت میں یعنی یوم النحر میں باری تعالیٰ کی طرف سے بندوں کے لئے ضیافت موضوع اور مقرر ہے، اس دن میں روزہ رکھنے سے اس ضیافت باری سے اعراض پایا جاتا ہے اور یہ اعراض صوم یوم النحر کے لئے وصف لازم ہے یعنی جب بھی یوم النحر میں روزہ رکھا جائے گا ضیافت باری سے لازمی طور پر اعراض پایا جائے گا اور ضیافت باری سے اعراض قبیح چیز ہے لہٰذا صوم یوم النحر اپنے وصف (اعراض) کے اعتبار سے غیر مشروع اور فاسد ہوا اور جو چیز اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو وہ قبیح لغیرہٖ ہوتی ہے پس صوم یوم النحر قبیح لغیرہٖ ہوگا۔

الا یری ان الصوم یقوم بالوقت الخ: صوم یوم النحر اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے، یہاں سے اسی بات کی توضیح پیش کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ کیا نہیں دیکھتے کہ صوم، وقت کے ساتھ قائم ہوتا ہے یعنی صوم، وقت میں پایا جاتا ہے کیونکہ صوم کا وقت، صوم کے لئے معیار ہے اور شئی اپنے معیار میں پائی جاتی ہے لہٰذا صوم اپنے وقت میں پایا گیا اور وقت یعنی یوم عید میں کوئی خلل نہیں ہے کیوں کہ وقتِ یوم عید بھی عام وقتوں کی طرح ایک وقت ہے اور جب وقتِ یوم عید میں کوئی خلل نہیں ہے پس

اس وقت یوم عید میں روزے پر جو نہی وارد ہے اس نہی کا تعلق ذات وقت سے نہیں ہوگا اور جب اس نہی عن الصوم فی یوم العید کا تعلق ذات وقت سے نہیں ہوگا تو ذات صوم سے بھی نہی کا تعلق نہیں ہوگا کیونکہ ذات صوم اور ذات وقت ایک ہی چیز ہے اور ذات وقت اور ذات صوم ایک ہی چیز اس لئے ہے کہ وقت معیار ہونے کی وجہ سے، صوم کی حقیقت میں داخل ہے الغرض ذات وقت سے نہی کا متعلق نہ ہونا ذات صوم یوم النحر سے نہی کا متعلق نہ ہونا ہے اور جب ذات صوم یوم النحر سے نہی متعلق نہیں ہوئی تو صوم یوم النحر اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہوا۔

والنھی یتعلق بوصفه الخ: یہاں سے مصنف اس بات کی توضیح پیش کر رہے ہیں کہ صوم یوم النحر اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ نہی متعلق ہے اس کے وصف کے ساتھ یعنی نہی کا تعلق ذات وقت سے نہیں ہے جیسا کہ ابھی آیا، بلکہ نہی کا تعلق وصف وقت سے ہے اور وصف وقت، یہ ہے کہ وہ یوم عید ہے اور وقت صوم، صوم کی حقیقت میں داخل ہے جیسا کہ ابھی آیا، پس وصف وقت، وصف صوم ہوا، لہٰذا نہی کا تعلق وصف صوم سے ہوا اور جب نہی کا تعلق وصف صوم سے ہوا تو صوم یوم النحر اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور فاسد ہوا۔

ولھٰذا یصح النذر به عندنا الخ: یہاں سے اس بات پر تفریع کر رہے ہیں کہ صوم یوم النحر اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی، للہ علی ان اصوم یوم النحر کہہ کر یوم النحر میں روزہ کی نذر مانتا ہے تو یہ نذر ہم احناف کے نزدیک صحیح ہوجائیگی، صحیح اس لئے ہوجائے گی کہ یہ یعنی ذات روزہ کی نذر، طاعت کی نذر ہے اور طاعت کی نذر صحیح ہوتی ہے لہٰذا صوم یوم النحر کی نذر صحیح ہوجائے گی۔ رہا وصف معصیت یعنی گناہ تو ذات صوم فعلاً سے متصل ہے یعنی گناہ تو روزہ رکھنے سے ہے نہ کہ اس دن میں روزہ کے ذکر کرنے سے یعنی للہ علی ان اصوم یوم النحر کہنے میں کوئی معصیت اور گناہ نہیں ہے۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یوم النحر میں روزہ معصیت ہے اور معصیت کی نذر صحیح نہیں ہوتی ہے لہٰذا یوم النحر میں روزہ کی نذر صحیح نہیں ہوگی۔

وَوَقْتُ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَدُلُوْكِهَا صَحِيْحٌ بِاَصْلِه فَاسِدٌ بِوَصْفِه وَهُوَ اَنَّه مَنْسُوْبٌ اِلَى الشَّيْطَانِ كَمَا جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ اِلَّا اَنَّ اَصْلَ الصَّلٰوةِ لَا يُوْجَدُ بِالْوَقْتِ لِاَنَّه ظَرْفُهَا لَا مِعْيَارُهَا وَهُوَ سَبَبُهَا فَصَارَتِ الصَّلٰوةُ فِيْهِ نَاقِصَةً لَا فَاسِدَةً فَقِيْلَ لَا يَتَاَدّٰى بِهِ الْكَامِلُ وَيَضْمَنُ بِالشُّرُوْعِ وَالصَّوْمُ يَقُوْمُ بِالْوَقْتِ وَيُعَرَّفُ بِه فَازْدَادَ الْاَثَرُ فَصَارَ فَاسِدًا فَلَمْ يَضْمَنْ بِالشُّرُوْعِ.

ترجمہ: اور سورج کے طلوع اور اس کے زوال کا وقت اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح ہے (اور) اپنے وصف کے اعتبار سے فاسد ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ (اوقات ثلثہ) شیطان کی طرف منسوب ہے جیسا کہ اس کے بارے میں سنت (حدیث) آئی ہے مگر یہ کہ اصل صلوٰۃ وقت کے ساتھ نہیں پائی جاتی ہے اس لئے کہ وہ (وقت) اس (نماز) کے لئے

ظرف ہے اس کا معیار نہیں ہے اور وہ (وقت صلوٰۃ) اس (صلوٰۃ) کا سبب ہے پس نماز اس (وقت) میں ناقص ہوگی نہ کہ فاسد چنانچہ کہا گیا ہے کہ ان (اوقات مکروہہ) میں (نماز) کامل ادا نہیں ہوگی اور شروع کرنے سے ضامن ہوجائے گا اور روزہ وقت کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور اسی (وقت) کے ذریعہ اس کی تعریف کی جاتی ہے پس (روزہ، میں فسادِ وقت کا) اثر زیادہ ہوگا اور وہ (یوم النحر کا روزہ) فاسد ہوگا اور شروع کرنے سے ضامن نہ ہوگا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ طلوع شمس کا وقت اور دلوک شمس (سورج کے زوال اور غروب) کا وقت، صوم یوم النحر کی طرح اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح اور مشروع ہے اور اپنے وصف کے اعتبار سے فاسد اور غیر مشروع ہے، یہ اوقات ثلثہ اپنی اصل کے اعتبار سے اس لئے مشروع ہیں کہ یہ اوقات ثلثہ دیگر اوقات کی طرح ہیں اور دیگر اوقات، نماز کے لئے ظرف اور عبادت کی صلاحیت رکھتے ہیں پس یہ اوقات بھی نماز کے لئے ظرف اور نماز کی صلاحیت رکھیں گے، جب یہ اوقات نماز کی صلاحیت رکھیں گے تو یہ اوقات اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح اور مشروع ہوں گے۔ اور اپنے وصف کے اعتبار سے فاسد اس لئے ہیں کہ یہ اوقات، شیطان کی طرف منسوب ہیں جیسا کہ اس بارے میں سنت وارد ہے اس سنت کا حاصل یہ ہے کہ سورج کے طلوع، زوال اور غروب کے وقت شیطان اپنی سنگ کو سورج کے مقارن کر دیتا ہے اور باقی وقت، سنگ کو سورج سے الگ کر لیتا ہے حضور ﷺ نے ان اوقات میں نماز سے منع فرمایا ہے۔ یعنی ان اوقات ثلثہ میں شیطان آفتاب کے سامنے ہوکر یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ آفتاب اس کے سر کے دو کناروں کے درمیان ہے اور کفار جو سورج پرست ہیں بجائے سورج کے اس شیطان کی عبادت کرتے ہیں۔ جب یہ اوقات، شیطان کی طرف منسوب ہیں تو یہ اوقات اپنے وصف انتساب کے اعتبار سے فاسد ہوئے۔

الا ان اصل الصلوٰة لا یوجد بالوقت الخ: یہاں سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب یہ اوقات ثلثہ، صوم یوم النحر کی طرح اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے فاسد ہیں، تو ان اوقات میں نماز شروع کر کے چھوڑ دینے سے اس کی قضا واجب نہیں ہونی چاہئے جیسا کہ یوم النحر میں روزہ شروع کر کے چھوڑ دینے سے اس کی قضا واجب نہیں ہوتی ہے حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ ان اوقات میں نماز شروع کر کے توڑ دینے سے اس کی قضا واجب ہوجاتی ہے ایسا کیوں؟ مصنف نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ اصل صلوٰۃ، وقت کے ساتھ نہیں پایا جاتا ہے اس لئے کہ وقت، نماز کا ظرف ہے نہ کہ معیار۔

اصل صلوٰۃ، وقت کے ساتھ نہیں پایا جاتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ وقت، نماز کی حقیقت میں داخل نہیں ہے کیونکہ وقت، نماز کا ظرف ہے، معیار نہیں ہے جب نماز کا وقت نماز کے لئے ظرف ہے تو نماز مظروف ہوئی اور ظرف، مظروف کی حقیقت میں داخل نہیں ہوتا ہے لہٰذا وقت، نماز کی حقیقت میں داخل نہیں ہوگا۔ وقت نماز کی حقیقت میں تو اس وقت داخل ہوتا، جب وقت، نماز کے لئے معیار ہوتا، کیونکہ معیارِ شی، شی کی حقیقت میں داخل ہوتا ہے۔ جب وقت، نماز کی حقیقت میں داخل نہیں ہوا تو وقت میں فساد آنے سے نماز میں فساد نہیں آئے گا لہٰذا ان اوقات کے فاسد اور مکروہ ہونے سے نماز میں فساد نہیں آئے گا چنانچہ

اگر ان اوقات میں نماز شروع کر دیتا ہے تو نماز فاسد نہیں ہوگی بلکہ اس کو توڑ دینے سے ذمہ میں لازم ہو جائے گی۔ جیسے دوسرے اوقات میں نماز شروع کر کے چھوڑ دینے سے ذمہ میں لازم ہو جاتی ہے، برخلاف روزہ کے کہ وقت، روزہ کے لئے معیار ہوتا ہے یعنی اس کی حقیقت میں داخل ہوتا ہے پس وقت یوم النحر میں، جو اعراضِ ضیافت کی وجہ سے فساد ہے اس فساد کی وجہ سے یوم النحر کا روزہ فاسد ہو جائے گا اور یوم النحر میں شروع کر کے چھوڑ دینے سے روزہ اس کے ذمہ واجب نہیں ہوگا۔

وھو سببھا الخ: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب ظرف یعنی وقت کے فساد سے نماز میں فساد نہیں آتا ہے تو پھر ان اوقات ثلاثہ میں نماز، مکروہ اور ناقص کیوں ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نماز کا وقت نماز کا سبب ہے اور سبب کا نقصان مسبب کے نقصان میں مؤثر ہوتا ہے پس ناقص وقت میں نماز پڑھنے سے نماز ناقص ہوگی فاسد نہیں ہوگی۔

فقیل لا یتادی بھا الکامل: جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وقت، نماز کا سبب ہے اور سبب کا نقصان، مسبب کے نقصان میں مؤثر ہوتا ہے پس ان اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے سے نماز، کامل ادا نہیں ہوگی بلکہ ناقص ادا ہوگی۔

ویضمن بالشروع: اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان اوقات کے فاسد اور مکروہ ہونے سے نماز میں فساد نہیں آئے گا بلکہ نقصان آئے گا تو اگر ان اوقات میں نماز شروع کرتا ہے تو نماز فاسد نہیں ہوگی اور اس کو توڑ دینے سے ذمہ میں لازم ہو جائے گی۔

والصوم یقوم بالوقت الخ: نماز کا حال یہ بیان کیا گیا کہ نماز، وقت کے ساتھ نہیں پایا جاتا ہے لہٰذا وقت کے فساد سے نماز میں فساد نہیں آئے گا مصنف فرماتے ہیں کہ، برخلاف روزہ کے کہ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہوتا ہے یعنی وقت، صوم کے لئے معیار ہونے کی وجہ سے صوم کی حقیقت میں داخل ہے، اسی طرح وقت سے، صوم کی تعریف اور پہچان ہوتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے: **ھو الامساک عن المفطرات الثلثة نھارا مع النية۔** جب وقت، صوم کی تعریف اور اس کی حقیقت میں داخل ہے تو صوم اور اس کے وقت کے درمیان شدت اتصال پایا گیا، اس شدت اتصال کی وجہ سے وقت کا فساد روزہ میں زیادہ مؤثر ہوگا اور وقت یعنی یوم النحر کے فاسد ہونے کی وجہ سے روزہ فاسد ہو جائے گا اور جب یوم النحر میں روزہ فاسد ہو جائے گا تو یوم النحر میں روزہ شروع کرنے سے ضامن نہیں ہوگا یعنی یوم النحر میں روزہ شروع کر کے چھوڑنے سے ذمہ میں روزہ لازم نہیں ہوگا۔

> وَلَا یَلْزَمُ النِّکَاحُ بِغَیْرِ شُھُوْدٍ لِاَنَّہٗ مَنْفِیٌّ بِقَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ لَانِکَاحَ اِلَّا بِشُھُوْدٍ فَکَانَ نَسْخًا وَلِاَنَّ النِّکَاحَ شُرِعَ لِمِلْکٍ ضَرُوْرِیٍّ لَایَنْفَصِلُ عَنِ الْحِلِّ وَالتَّحْرِیْمُ یُضَادُّہٗ بِخِلَافِ الْبَیْعِ لِاَنَّہٗ شُرِعَ لِمِلْکِ الْعَیْنِ وَالْحِلُّ فِیْہِ تَابِعٌ اَلَاتَرٰی اَنَّہٗ شُرِعَ فِیْ مَوْضَعِ الْحُرْمَةِ وَفِیْمَا لَایَحْتَمِلُ الْحِلَّ اَصْلًا کَالْاَمَةِ الْمَجُوْسِیَّةِ وَالْعَبِیْدِ وَالْبَھَائِمِ۔

ترجمہ: بغیر گواہوں کے نکاح سے اعتراض لازم نہیں آتا ہے اس لئے کہ یہ حضور علیہ السلام کے قول لا نکاح الا بشھود سے منفی ہے پس وہ نسخ ہوگا اور اس لئے کہ نکاح مشروع ہوا ہے ایسی ملک ضروری کے لئے جو حلت سے جدا

نہیں ہوتی ہے اور تحریم اس کی ضد ہے برخلاف بیع کے اس لئے کہ وہ (بیع) ملک عین کے لئے مشروع ہوئی ہے اور حلت اس میں تابع ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وہ (بیع) موضع حرمت اور ایسی جگہ میں مشروع ہے جو بالکل حلت کا احتمال نہیں رکھتی ہے جیسے مجوسی باندی، غلام اور چوپائے۔

تشریح: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپ احناف نے پیچھے ایک اصول بیان کیا تھا کہ اگر افعال شرعیہ پر نہی وارد ہو تو فعل منہی عنہ مشروع رہے گا یعنی فعل منہی عنہ، نہی کی وجہ سے حرام ہونے کے باوجود، مشروع رہے گا، آپ نے اس قاعدہ کو خود توڑ دیا ہے وہ اس طرح کہ نکاح فعل شرعی ہے اس پر نہی وارد ہے چنانچہ حضور ﷺ نے فرمایا: **لانکاح الابشهود** کہ بغیر گواہوں کے نکاح نہیں ہوتا ہے، آپ کے مذکورہ اصل کی وجہ سے فعل منہی عنہ نکاح بلاشہود حرام ہونے کے باوجود، مشروع ہونا چاہئے تھا حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ کسی اعتبار سے مشروع نہیں ہوگا نہ ذات کے اعتبار سے اور نہ وصف کے اعتبار سے، ایسا کیوں؟ اس اعتراض کے دو جواب دیئے گئے ہیں، آگے دیکھئے!

لانه منفی بقوله علیه السلام الخ: یہاں سے اس اعتراض کا پہلا جواب دیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ نکاح بلاشہود، فعل منہی عنہ نہیں ہے بلکہ حضور علیہ السلام کے قول: **لانکاح الابشهود** کی وجہ سے فعل منفی ہے پس نکاح بلاشہود منسوخ اور یہ حدیث ناسخ ہوئی یعنی اس حدیث سے نکاح بلاشہود کے نہ ہونے کی خبر دی گئی ہے، نکاح بلاشہود سے نہی نہیں کی گئی ہے، پس یہ اعتراض ہماری بحث سے خارج ہوا کیونکہ ہماری بحث نہی کے بارے میں ہے، اور آپ کا اعتراض، نفی سے متعلق ہے۔

ولان النكاح شرع لملک ضروری الخ: یہاں سے مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب دیا گیا ہے کہ، اولاً تو نکاح بلا شہود حضور علیہ السلام کے قول: **لانکاح الابشهود** کی وجہ سے فعل منفی ہے اور اگر ہم فعل منہی عنہ، ہی مان لیتے ہیں تو یہ نہی، نفی پر محمول ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ، نکاح ملک ضروری کے لئے مشروع ہوا ہے یعنی نکاح کو اصل کے اعتبار سے غیر مشروع ہونا چاہئے تھا کیونکہ نکاح سے آدمی، آزاد عورت کے متعہ کا مالک ہو جاتا ہے اور یہ اچھی بات نہیں ہے کہ آزاد پر کسی قسم کی ملکیت حاصل ہو لیکن ضرورت کی وجہ سے نکاح کو مشروع قرار دیا گیا ہے، ضرورت یہ ہے کہ اگر نکاح جائز نہیں ہوگا تو نسل انسانی کی بقاء کیسے ہوگی دوسری بات یہ کہ اگر نکاح مشروع نہیں ہوگا تو زنا عام ہو جائے گا تو اس ضرورت کی وجہ سے نکاح مشروع ہوا ہے اور چونکہ یہ ضرورت ملک متعہ حاصل ہونے سے پوری ہو جاتی ہے پس نکاح ملک ضروری کے لئے مشروع ہوا، یعنی نکاح ملک متعہ کے لئے ضرورتاً مشروع ہے، اور یہ ملک متعہ ایسی ملک ہے جو حلت سے منفصل اور الگ نہیں ہوتی ہے یعنی ملک متعہ ایسی ملک ہے جو حل استمتاع کے ساتھ ہی ثابت ہوگی یعنی جب بھی ملک متعہ حاصل ہوگی تو حل استمتاع ضرور حاصل ہوگا گویا نکاح ضرورتاً حل استمتاع کے لئے ثابت ہے اور نکاح بلاشہود میں چونکہ نہی کی وجہ سے تحریم بھی پائی جاتی ہے اور تحریم، حل استمتاع کی ضد ہے پس نکاح بلاشہود میں دو متضاد چیزیں یعنی حلت اور حرمت دونوں جمع ہو گئیں، اس اجتماع ضدین کی وجہ سے نہی کی حقیقت

یعنی نکاح بلاشہود کے، حرام اور فاسد ہونے کے ساتھ اس کے حلال اور مشروع ہونے پر عمل کرنا ممکن نہیں رہا اور اس نہی کو نفی پر محمول کرنا پڑا اور نفی سے فعل منفی باطل اور معدوم ہوجاتا ہے لہذا نکاح بلاشہود باطل اور معدوم ہوگا، کسی اعتبار سے مشروع نہیں ہوگا نہ ذات کے اعتبار سے اور نہ وصف کے اعتبار سے۔

بخلاف البیع لانہ شرع لملک العین الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ نکاح، بیع کے برخلاف ہے یعنی نکاح پر نہی وارد ہونے سے نکاح کی مشروعیت باقی نہیں رہتی ہے بلکہ نکاح معدوم اور باطل ہوجاتا ہے جیسا کہ ابھی معلوم ہوا، اور بیع پر نہی وارد ہونے کے باوجود بیع کی مشروعیت باقی رہتی ہے۔ رہی یہ بات کہ بیع پر نہی وارد ہونے کے باوجود بیع کی مشروعیت کیوں باقی رہتی ہے؟ تو لانہ شرع لملک العین الخ۔ سے مصنف نے اس کی وجہ بتلائی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ بیع، اصل میں ملک عین کے لئے مشروع ہوئی ہے یعنی بیع اس لئے مشروع ہوئی ہے تاکہ مشتری عین یعنی مبیع کا مالک ہوجائے۔ رہ گیا حل یعنی اس مبیع سے نفع اٹھانا تو اس کے لئے بیع، مشروع نہیں ہے بلکہ حل اس بیع میں تبعاً ثابت ہوتا ہے اور جو چیز تبعاً ثابت ہو وہ متبوع سے جدا ہو بھی سکتی ہے اور جدا نہیں بھی ہوسکتی ہے۔

الاتری انہ شرع فی موضع الحرمۃ الخ: رہ گئی یہ بات کہ بیع کی مشروعیت ملک عین کے لئے اصلاً اور حل تبعاً کیسے ہے؟ تو یہاں سے اسی بات کو ثابت کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ بیع موضع حرمت میں بھی مشروع ہے جیسے اگر کوئی مسلمان، مجوسی باندی کو خریدتا ہے تو اس باندی پر ملکیت ثابت ہوجائے گی لیکن اس سے وطی حرام ہوگی، دیکھئے! اس بیع میں ملک عین مشروع ہے یعنی مبیع (باندی) پر مشتری کو ملکیت حاصل ہوگئی لیکن حل حاصل نہیں ہوا، پتہ چلا کہ بیع میں حل تبعاً ثابت ہے اسی وجہ سے متبوع یعنی بیع سے جدا ہے۔ اسی طرح بیع ایسی جگہ میں بھی مشروع ہے جو حلت کا بالکل احتمال نہیں رکھتی ہے جیسے عبید اور بہائم یعنی غلام اور چوپائے کہ ان کی بیع سے ملک عین یعنی ان چیزوں پر مشتری کو ملکیت حاصل ہوجاتی ہے لیکن ان سے حل یعنی وطی حلال ہونے کا بالکل احتمال نہیں ہے، اس سے بھی پتہ چلا کہ بیع اصلاً ملک عین کے لئے مشروع ہے اور حل، بیع کے تابع ہے جو یہاں متبوع یعنی مبیع سے جدا ہے۔ رہ گئی بیع میں نہی کی وجہ سے تحریم، تو یہ تحریم، ملک مبیع کی ضد نہیں ہے بلکہ حل کی ضد ہے پس زیادہ سے زیادہ نہی کی وجہ سے حل ختم ہوجائے گا اور حل کے ختم ہونے سے بیع معدوم نہیں ہوگی کیونکہ حل کے لئے بیع مشروع نہیں ہے حل تو تبعاً ثابت ہے جو متبوع یعنی مبیع سے جدا اور الگ بھی ہوسکتا ہے پس حل کے ختم ہونے سے بیع پر کوئی اثر نہیں پڑیگا بلکہ بیع نہی کے بعد مشروع رہے گی۔

> وَلَا يُقَالُ فِي الْغَصْبِ بِأَنَّه يُثْبِتُ الْمِلْكَ مَقْصُوْدًا بِه بَلْ يُثْبِتُ شَرْطًا لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَهُوَ الضَّمَانُ لِأَنَّه شُرِعَ جَبْرًا فَيَعْتَمِدُ الْفَوَاتَ وَشَرْطُ الْحُكْمِ تَابِعٌ لَه فَصَارَ حَسَنًا بِحُسْنِه.

ترجمہ: اور غصب کے بارے میں اعتراض نہ کیا جائے بایں طور کہ وہ (غصب) ملک کو ثابت کرتا ہے اس حال میں کہ اس (غصب) سے (ملک) مقصود ہے بلکہ وہ (غصب ملک کو) ثابت کرتا ہے حکم شرعی کے لئے شرط ہونے

کی حالت میں اور وہ (حکم شرعی) ضمان ہے اس لئے کہ وہ (ضمان، فوت شدہ مال کی) تلافی کے لئے مشروع ہے پس وہ (ضمان، ملک کے) فوات کا تقاضا کرے گا اور حکم کی شرط اس (حکم) کے تابع ہے پس (ثبوت ملک) اس (حکم) کے حسن ہونے کی وجہ سے حسن ہوگا۔

تشریح: یہاں سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپ احناف نے پیچھے یہ اصول بیان کیا ہے کہ جب افعال حسیہ پر نہی وارد ہو تو فعل منہی عنہ قبیح لعینہ ہوگا اور قبیح لعینہ بالکل معدوم اور غیر مشروع ہوتا ہے اور اس سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے یعنی وہ کسی حکم کا سبب نہیں ہوتا ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ غصب، فعل حسی ہے جس پر لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل کے ساتھ نہی وارد ہے لہٰذا غصب فعل منہی عنہ، قبیح لعینہ اور غیر مشروع ہوا، اس سے کوئی حکم متعلق نہیں ہونا چاہئے یعنی غصب کو کسی حکم کا سبب نہیں ہونا چاہئے تھا، حالانکہ غصب، حکم شرعی کا سبب بن رہا ہے چنانچہ آپ لوگ کہتے ہیں کہ جب غصب کرنے والا، شئ مغصوب کی ضمان اور تاوان ادا کردے تو اس غصب کی وجہ سے غاصب اس شئ مغصوب کا مالک ہوجاتا ہے دیکھئے! غصب، حکم شرعی یعنی ملک، کا سبب بن رہا ہے آخر ایسا کیوں؟ مصنف اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ غصب کو لے کر اعتراض نہ کیا جائے، اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ اعتراض اس وقت درست ہوتا جب، غصب، ملک کو ثابت کرتا اس حال میں کہ اس غصب سے ملک مقصود ہوتا یعنی غصب کے ذریعہ غاصب کا شئ مغصوب کا مالک ہونا مقصود ہوتا تو یہ کہنا درست ہوتا کہ غصب، فعل منہی عنہ غیر مشروع سے، حکم یعنی ملک متعلق ہے، حالانکہ غصب، سے غاصب کا، شئ مغصوب کا مالک ہونا، مقصود نہیں ہے بلکہ ملک غاصب، حکم شرعی یعنی وجوب ضمان کی شرط ہے یعنی ضمان کے واجب ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ غاصب، شئ مغصوب کا مالک ہوجائے۔ رہی یہ بات کہ ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب کے لئے اس شئ مغصوب کا مالک ہونا کیوں شرط ہے؟ لانہ شرع جبرا سے مصنف نے اس کی وجہ بیان کی ہے کہ ضمان ادا کرنے کے بعد، شئ مغصوب کا غاصب کے لئے مالک ہونا شرط اس لئے ہوگا کہ ضمان جو مشروع ہوا ہے، یعنی غاصب پر جو ضمان آیا ہے وہ اس لئے آیا ہے کہ مالکِ شئ مغصوب، کا غصب کی وجہ سے جو مال تلف ہوا ہے، اس ضمان کے ذریعہ اس مافات اور نقصان کی تلافی ہوجائے اب اگر مالکِ شئ مغصوب کو ضمان اور شئ مغصوب دونوں دے دیا جائے اور شئ مغصوب پر غاصب کی ملکیت ثابت نہ ہو تو دونوں بدل مالکِ شئ مغصوب کے پاس جمع ہوجائیں گے اور یہ درست نہیں ہے پس مالک کی ملکیت فوت ہوکر غاصب کے لئے شئ مغصوب پر ملکیت کا ثابت ہونا شرط ہوگا، اور حکم کی شرط حکم کے تابع ہوتی ہے پس غاصب کا مالک ہونا ضمان کے تابع ہوگا اور ضمان کو واجب کرنا بالاتفاق حسن ہے پس اس حکم ضمان، کے حسن ہونے کی وجہ سے اس شرط میں بھی حسن آگیا اسی کو مصنف نے صار حسنا بحسنہ سے بیان کیا ہے یعنی غصب تو قبیح لعینہ ہی ہوگا مگر ضمان کے حسن کی وجہ سے ملک غاصب میں حسن آجائے گا اور غاصب کا شئ مغصوب کا مالک ہونا حسن یعنی درست ہوجائے گا۔

وَ كَذٰلِكَ الزِّنَا لَايُوْجِبُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ اَصْلًا بِنَفْسِهٖ بَلْ اِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِلْمَاءِ وَالْمَاءُ سَبَبٌ لِلْوَلَدِ وَالْوَلَدُ هُوَ الْاَصْلُ فِيْ اِسْتِحْقَاقِ الْحُرُمَاتِ وَلَا عِصْيَانَ وَلَا عُدْوَانَ فِيْهِ ثُمَّ تَتَعَدّٰى مِنْهُ اِلٰى اَطْرَافِهٖ وَتَتَعَدّٰى اِلٰى اَسْبَابِهٖ وَمَا قَامَ مَقَامَ غَيْرِهٖ اِنَّمَا يَعْمَلُ بِعِلَّةِ الْاَصْلِ اَلَاتَرٰى اَنَّ التُّرَابَ لَمَّا قَامَ مَقَامَ الْمَاءِ نُظِرَ اِلٰى كَوْنِ الْمَاءِ مُطَهِّرًا وَسَقَطَ عَنْهُ وَصْفُ التُّرَابِ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا يُهْدَرُ وَصْفُ الزِّنَا بِالْحُرْمَةِ لِقِيَامِهٖ مَقَامَ مَالَا يُوْصَفُ بِذٰلِكَ فِيْ اِيْجَابِ حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ.

ترجمہ: اور ایسے ہی زنا بذات خود حرمت مصاہرت کو بالکل ثابت نہیں کرتا ہے بلکہ وہ (زنا) نطفہ منی کا سبب ہے اور نطفہ، ولد کا سبب ہے اور ولد ہی حرمات کے ثابت کرنے میں اصل ہے اور اس (ولد) میں کوئی گناہ اور معصیت نہیں ہے پھر (حرمات) اس (ولد) سے اس کے اطراف (طرفین) کی طرف متعدی ہوگی اور (اسی طرح ایجاب حرمت، ولد سے) اس (ولد) کے اسباب کی طرف متعدی ہوگا اور وہ جو اپنے غیر کا قائم مقام ہو وہ علت اصل کے ساتھ عمل کرتا ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ مٹی جب (طہارت کا فائدہ دینے میں) پانی کے قائم مقام ہوگئی تو پانی کے مطہر ہونے کی طرف نظر کی گئی ہے اور اس سے وصف تراب ساقط ہو گیا پس ایسے ہی یہاں زنا کا وصف حرمت، حرمت مصاہرت ثابت کرنے میں باطل ہو جائے گا کیونکہ وہ (زنا) ایسی چیز کے قائم مقام ہے جو اس (وصف حرمت یعنی عصیان) کے ساتھ متصف نہیں کیا جاتا ہے۔

تشریح: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے پیچھے یہ اصول بیان کیا ہے کہ اگر فعل حسی پر نہیں وارد ہو تو وہ فعل حسی منہی عنہ، قبیح لعینہٖ اور غیر مشروع ہوتا ہے اس فعل منہی عنہ سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے یعنی فعل حسی منہی عنہ غیر مشروع، حکم شرعی کا سبب نہیں بنتا ہے، اس اصول پر، زنا فعل حسی پر نہی لا تقربوا الزنا کی وجہ سے زنا فعل منہی عنہ قبیح لعینہٖ اور غیر مشروع ہوگا اور زنا کسی حکم شرعی کا سبب نہیں ہوگا حالانکہ زنا، حکم شرعی یعنی حرمت مصاہرت کا سبب ہوتا ہے پس زنا غیر مشروع کا، حکم شرعی حرمت مصاہرت کا سبب ہونا لازم آیا ایسا کیوں؟ مصنف اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ اعتراض تو اس وقت درست ہوتا جبکہ زنا بذات خود حکم شرعی یعنی حرمت مصاہرت کا سبب بنتا جبکہ زنا بذات خود، اس حکم شرعی یعنی حرمت مصاہرت کو واجب نہیں کرتا ہے بلکہ بات یہ ہے کہ زنا، خروج نطفہ کا سبب ہے اور خروج نطفہ، ولد پیدا ہونے کا سبب ہے اور ولد ہی تمام تر حرمتوں کے اثبات میں اصل ہے، حرمات سے مراد، حرمات اربعہ ہیں اور وہ یہ ہیں کہ، ولد پر واطی کے باپ اور واطی کا لڑکا حرام ہوگا جبکہ ولد، مؤنث ہو۔ اور موطوءہ کی ماں اور موطوءہ کی بیٹی ولد پر حرام ہوگی جبکہ ولد مذکر ہو اور، یہ ولد، چونکہ اللہ کا پیدا کردہ ہے اس لئے اس میں کوئی عصیان اور عدوان یعنی گناہ اور معصیت نہیں ہے اور پھر حرمت، ولد سے اس کے طرفین یعنی واطی اور موطوءہ کی طرف متعدی ہوگی یعنی واطی کا قبیلہ موطوءہ پر اور موطوءہ کا قبیلہ واطی پر حرام ہوگا اور اسی طرح حرمت کا واجب ہونا، ولد سے ولد

کے اسباب مثلا وطی کرنا، شہوت کے ساتھ بوسہ لینا، چھونا، اورفرج داخل دیکھنے، کی طرف متعدی ہوگا یعنی اولاً، ولد، حرمت مصاہرت کا سبب ہے اور پھر سببیتِ حرمت، ولد سے، ولد کے اسباب مذکورہ کی طرف منتقل ہوگی پس ولد کے اسباب مذکورہ، حرمتِ مصاہرت کوثابت کرنے میں ولد کے قائم مقام ہوا۔

وما قام مقام غیرہ الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ جو چیزاپنے غیر کے قائم مقام ہووہ، اصل یعنی غیر کی علت کے ساتھ عمل کرتی ہے یعنی قائم مقام میں اصل کی صفت کا اعتبار ہوتا ہے اور قائم مقام اسی صفت اصل کے ساتھ عمل کرتا ہے، قائم مقام کی صفت کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔

الا تری ان التراب الخ: قائم مقام میں اصل کی صفت معتبر ہوتی ہے، قائم مقام کی صفت معتبر نہیں ہوتی ہے۔ اس کی تائید میں مصنف فرماتے ہیں کہ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ مٹی، پانی کے قائم مقام ہے اور مٹی میں، اصل یعنی پانی کی صفت، مطہر ہونا دیکھا جاتا ہے اور مٹی کا وصف تلویث مٹی سے ساقط ہوجاتا ہے یعنی مٹی کی صفت تلویث کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ قائم مقام کی صفت معتبر نہیں ہوتی ہے بلکہ جس کے قائم مقام ہے یعنی اصل کی صفت کا اعتبار کیا جاتا ہے تو زنا کا وصف حرمت، حرمت مصاہرت ثابت اورواجب کرنے میں غیر معتبر اور ساقط ہوجائے گا یعنی زنا کا جو وصف ہے حرام ہونا، اس وصف حرمت کا حرمت مصاہرت کوثابت کرنے میں اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

رہی یہ بات کہ زنا کا وصف حرمت، کیوں غیر معتبر اور ساقط ہوگا تو لقیامہ مقام الخ سے مصنف نے اس کی وجہ بیان کی ہے کہ زنا ایسی چیز کے قائم مقام ہے جو اس کے ساتھ یعنی وصف حرمت کے ساتھ متصف نہیں ہوتا ہے یعنی زنا، ولد کے قائم مقام ہے اور ولد، حرمت کے ساتھ متصف نہیں ہے یعنی ولد میں کوئی عصیان اور عدوان نہیں ہے پس زنا میں بھی جو ولد کے قائم مقا ہے اس کے وصف حرمت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ اصل یعنی ولد کے وصفِ عدمِ عدوان اور عدمِ عصیان کا اعتبار کیا جائے گا،، جب زنا کا وصف حرمت معتبر نہیں ہے تو زنا کوحرمت مصاہرت کا سبب بنانے سے، حرام اور غیر مشروع چیز کو، حکم شرعی یعنی حرمت مصاہرت کا سبب بنانا لازم نہیں آیا، پس غیر مشروع کوحکم شرعی کے سبب بنانے کا اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

فَصْلٌ فِیْ حُکْمِ الْاَمْرِ وَالنَّهْیِ فِیْ ضِدِّ مَا نُسِبَا اِلَیْهِ اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِیْ ذَالِكَ وَالْمُخْتَارُ عِنْدَنَا اَنَّ الْاَمْرَ بِالشَّیْءِ یَقْتَضِیْ کَرَاهَةَ ضِدِّهٖ لَا اَنْ یَّکُوْنَ مُوْجِبًا لَه اَوْ دَلِیْلًا عَلَیْهِ لِاَنَّه سَاکِتٌ عَنْ غَیْرِہٖ وَلٰکِنَّه یَثْبُتُ بِه حُرْمَةُ الضِّدِّ ضَرُوْرَةَ حُکْمِ الْاَمْرِ وَالثَّابِتُ بِهٰذَا الطَّرِیْقِ یَکُوْنُ ثَابِتًا بِطَرِیْقِ الْاِقْتِضَاءِ دُوْنَ الدَّلَالَةِ.

ترجمہ: (یہ) فصل امرونہی کے حکم کے بارے میں اس چیز کی ضد کے بیان میں جس کی طرف یہ دونوں منسوب ہوتے ہوں، علماء نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے اور پسندیدہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ امر بالشئ اس (شئ) کی

ضد کی کراہت تحریمی کا تقاضا کرتا ہے نہ یہ کہ اس (امر بالشئی، شئی کی ضد کی کراہت تحریمی) کو واجب کرنے والا ہے یا اس پر دلیل ہے اس لئے کہ وہ اپنے غیر سے ساکت ہے لیکن اس (امر) سے (مامور بہ کی) ضد کی حرمت (کراہت تحریمی) آمر کے حکم کی وجہ سے ضرورتاً ثابت ہوگی اور اس طریقہ پر ثابت ہونے والا، اقتضاء کے طریقہ پر ثابت ہوتا ہے نہ کہ دلالت کے طریقہ پر۔

تشریح: اس فصل میں یہ بتلایا جا رہا ہے کہ جب کسی شئی کا امر کیا جائے تو اس شئی مامور بہ کی ضد میں کیا حکم ہوگا جس ضد کی طرف یہ شئی مامور بہ (ضد ہونے میں) منسوب ہے یعنی امر کی وجہ سے شئی مامور بہ کا تو وجوب ثابت ہوگا ہی، اور اس شئی مامور بہ کی جو ضد ہے اِس امر سے اس ضد کی نہی اور اس کی حرمت سمجھی جائے گی یا نہیں، اسی طرح جب کسی شئی پر نہی وارد ہو تو اس نہی سے شئی منہی عنہ میں حرمت تو ثابت ہوتی ہی ہے، اس شئی منہی عنہ کی جو ضد ہے جس کی طرف یہ شئی منہی عنہ (ضد ہونے) میں منسوب ہے، اس ضد میں اس نہی سے اس ضد کا امر اور اس کا وجوب ثابت ہوگا یا نہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے، یاد رہے کہ یہاں علماء سے مراد وہ علماء ہیں جو امر سے مامور بہ کے وجوب کے قائل ہیں اور نہی سے منہی عنہ کی حرمت کے قائل ہیں، الغرض اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے، بعض علماء یعنی عام اصحاب احناف اور اصحاب شافعی یہ کہتے ہیں کہ امر بالشئی شئی کی ضد سے نہی ہے جیسے: تحرک، اس میں، شئی مامور بہ، حرکت ہے اور حرکت کا امر، حرکت کی ضد (سکون) سے نہی ہے یعنی تحرک کہنا، لاتسکن کہنا ہے۔ اور اسی طرح نہی عن الشئی، شئی کی ضد کا امر ہے جیسے لاتسکن کہنا، تحرک کہنا ہے۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ امر بالشئی، شئی کی ضد سے نہی، نہ ہوگی بلکہ نہی کو متضمن ہوگی اور نہی عن الشئی، شئی کی ضد کے امر کو متضمن ہے۔ اور بعض علماء یعنی ابو ہاشم اور ان کے متبعین نے کہا ہے کہ امر بالشئی، شئی کی ضد سے نہ نہی ہے اور نہ نہی کو متضمن ہے اسی طرح نہی عن الشی، شی کی ضد کا نہ امر ہے اور نہ امر کو متضمن ہے اور یہی قول امام غزالی اور امام الحرمین کے نزدیک پسندیدہ ہے اور جو حضرات امر بالشئی کو شئی کی ضد سے نہی مانتے ہیں انکے آپس میں بھی اختلاف ہے بعض نے کہا کہ امر اگر ندب کے لئے ہے تو اسکی ضد سے نہی تنزیہی ہوگی اور اگر امر وجوب کے لئے ہے تو اس کی ضد سے نہی، تحریم کے لئے ہوگی۔ اسی طرح اگر نہی تحریم کے لئے ہے تو اس کی ضد کا امر، وجوب کے لئے ہوگا اور اگر نہی، تنزیہی ہے تو اس کی ضد کا امر، ندب کے لئے ہوگا اور ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ امر اگر وجوب کے لئے ہے تو اس کی ضد سے نہی تحریم کے لئے ہوگی اور اگر امر ندب کے لئے ہے تو اس کی ضد سے بالکل نہی نہ ہوگی اسی طرح اگر نہی تحریم کے لئے ہے تو اس کی ضد کا امر وجوب کے لئے ہوگا اور اگر نہی تنزیہی ہے تو اس کی ضد کا امر بالکل نہ ہوگا اور ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ امر بالشئی اس کی ضد سے نہی اس وقت ہوگا جبکہ اس شئی کی ایک ہی ضد ہو جیسے امر بالایمان، نہی عن الکفر ہے لیکن اگر اس کی بہت سی ضد ہیں تو وہ امر تمام اضداد سے نہی نہ ہوگی جیسے امر بالقیام کی بہت سی ضد ہیں جیسے قعود، رکوع، سجود وغیرہ پس امر بالقیام اس کی ان تمام اضداد سے نہی نہ ہوگی اسی طرح نہی عن الشئی اس کی ضد کا امر اس وقت

ہوگا جبکہ اس شیٔ کی صرف ایک ہی ضد ہو جیسے نہی عن الکفر امر بالایمان ہے اور اگر اس کی بہت اضداد ہیں تو نہی عن الشیٔ سے اس کی تمام اضداد کا امر نہ ہوگا، مثلاً نہی عن القیام سے اس کی تمام اضداد کا امر نہ ہوگا۔

والمختار عندنا ان الامر بالشیٔ الخ: مذکورہ مسئلہ کہ امر بالشیٔ اور نہی عن الشیٔ کا اپنی ضد میں کیا تقاضا ہوتا ہے اس سلسلہ میں ابھی علماء کرام کا اختلاف بیان ہوا، مصنف فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں ہمارے نزدیک یعنی مصنف، قاضی امام ابوزید، شمس الائمہ، فخر الاسلام، صدر الاسلام اور ان کے متبعین متاخرین کے نزدیک مختار اور پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ امر بالشیٔ، شیٔ کی ضد کی کراہت یعنی کراہت تحریمی کا تقاضاء کرتا ہے، کراہت تحریمی کا موجب نہیں ہے یا اس پر دلیل نہیں ہے یعنی جب کسی شیٔ کا امر کیا جاتا ہے تو یہ امر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس شیٔ مامور بہ کی ضد، مکروہ تحریمی ہو، ایسا نہیں ہے کہ جب کسی شی کا امر کیا جائے تو یہ امر، شیٔ مامور بہ کی ضد کی کراہت تحریمی کو واجب کرنے والا ہوتا ہے اور ایسا بھی نہیں ہے کہ جب کسی شی کا امر کیا جائے تو یہ امر اس شیٔ مامور بہ کی ضد کی کراہت تحریمی پر دلالت کرتا ہے۔ الغرض امر بالشیٔ، شیٔ کی ضد میں، کراہت تحریمی کو واجب کرنے والا یا اس کی کراہت تحریمی پر دلالت کرنے والا نہیں ہوتا ہے بلکہ کراہت تحریمی کا تقاضاء کرتا ہے۔ لیکن امر بالشیٔ، شیٔ کی ضد میں کراہت تحریمی کا تقاضا اس وقت کرتا ہے جبکہ شیٔ مامور بہ کی ضد کے ارتکاب سے، شیٔ مامور بہ فوت نہ ہو جائے اور اگر فوت ہو جائے تو وہ ضد، مکروہ تحریمی نہیں بلکہ حرام ہوگی جیسے یوم النحر کا روزہ کہ یوم النحر باری تعالیٰ کی ضیافت کا دن ہے یعنی اس دن کھانے کا امر ہے اور اس کی ضد، کھانا نہ کھانا، ہے یعنی اس دن روزہ رکھنا، اس ضد کے ارتکاب یعنی روزہ رکھنے سے مامور بہ یعنی کھانے کا حکم اور قبول ضیافت فوت ہو جاتی ہے اس لئے اس کی ضد یعنی روزہ رکھنا مکروہ تحریمی نہیں بلکہ حرام ہوگا۔

لانہ ساکت عن غیرہ: اب رہی یہ بات کہ امر بالشیٔ اپنی ضد کی کراہت تحریمی کا تقاضاء کیوں کرتا ہے، کراہت تحریمی کا موجب یا اس پر دلیل کیوں نہیں ہے؟ تو یہاں سے اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ وہ اپنے غیر سے ساکت ہے یعنی کسی شی کا امر اس شیٔ مامور بہ کے غیر اور اس کی ضد سے بالکل ساکت ہے یعنی غیر کے بارے میں اس امر کے ذریعہ کوئی بات نہیں بیان کی جارہی ہے، جب یہ امر، ضد اور غیر سے بالکل ساکت ہے تو یہ امر، غیر کی کراہت تحریمی پر کیسے دلالت کرے گا اور جب غیر کی کراہت تحریمی پر دلالت نہیں کرے گا تو غیر کی کراہت تحریمی کو واجب بھی نہیں کرے گا کیونکہ دلالت کے بعد ہی ایجاب ہوتا ہے۔

ولکنہ یثبت بہ الخ: سوال: جب امر بالشیٔ، شیٔ کی ضد اور غیر سے بالکل ساکت ہے تو اس امر سے، ضد کی کراہت تحریمی کیسے ثابت ہوگی؟ یہاں سے اسی سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ اس ضد کی کراہت تحریمی اس امر سے حکم آمر کی وجہ سے ضرورتاً ثابت ہوتی ہے یعنی آمر حکیم ہے اور حکیم جب کسی شی کا امر کرے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حکیم اس شیٔ کی ضد کے انتفاء کو چاہ رہا ہے اور حکیم کا اس شیٔ کی ضد کے انتفاء کو چاہنا، یہی ہے اس شیٔ کی ضد کے انتفاء کا ضرورتاً ثابت ہونا اور ضرورت، اس ضد کو، کراہت تحریمی قرار دینے سے پوری ہو جاتی ہے پس امر سے ضد کی کراہت تحریمی کا ثابت ہونا، حکم آمر کی وجہ سے ضرورتاً ہوا۔

والثابت بھذا الطریق: مصنف فرماتے ہیں کہ جو چیز اس طریقہ پر یعنی ضرورتاً ثابت ہوتی ہے، وہ بطریق اقتضاء،

ثابت ہوتی ہے، بطریق دلالت ثابت نہیں ہوتی ہے پس اس ضد کی کراہت تحریمی جوضرورتا ثابت ہے، بطریق اقتضاء ثابت ہونے والی کہلائے گی اس ضد کی کراہت تحریمی بطریق دلالت ثابت نہیں ہوگی۔

وَفَائِدَةُ هٰذَا الْاَصْلِ اَنَّ التَّحْرِيْمَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مَقْصُوْدًا بِالْاَمْرِ لَمْ يُعْتَبَرْ اِلَّا مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ يُفَوِّتُ الْاَمْرَ فَاِذَا لَمْ يُفَوِّتْهُ كَانَ مَكْرُوْهًا كَالْاَمْرِ بِالْقِيَامِ لَيْسَ بِنَهْيٍ عَنِ الْقُعُوْدِ قَصْدًا حَتّٰى اِذَا قَعَدَ ثُمَّ قَامَ لَا تَفْسُدُ صَلٰوتُهٗ وَلٰكِنَّهٗ يُكْرَهُ وَعَلٰى هٰذَا الْقَوْلِ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ النَّهْيُ مُقْتَضِيًا فِيْ ضِدِّهٖ اِثْبَاتَ سُنَّةٍ تَكُوْنُ فِي الْقُوَّةِ كَالْوَاجِبِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْمُحْرِمَ لَمَّا نُهِيَ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيْطِ كَانَ مِنَ السُّنَّةِ لُبْسُ الْاِزَارِ وَالرِّدَاءِ۔

ترجمہ: اور اس اصل کا فائدہ یہ ہے کہ (مامور بہ کی ضد پر عمل کرنے سے مامور بہ کے فوت ہونے کی صورت میں) جب تحریم، امر سے مقصود نہیں ہے تو (وہ) تحریم معتبر نہ ہوگی مگر اس حیثیت سے کہ وہ (ضد میں مشغول ہونا) امر (مامور بہ) کو فوت کردے پس جب اس کو فوت نہ کرے تو وہ (ضد) مکروہ ہوگی جیسے (رکعت ثانیہ میں) قیام کا امر قعود سے قصدا نہی نہیں ہے یہاں تک کہ جب بیٹھ جائے پھر کھڑا ہو جائے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی لیکن مکروہ ہوگی اور اس قول پر اس بات کا احتمال ہے کہ نہی اس (منہی عنہ) کی ضد میں اثبات سنت کا مقتضی ہو جو (سنت) قوت میں واجب کے مثل ہو اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ محرم جب سلے ہوئے لباس سے روک دیا گیا تو ازار اور رداء کو پہننا سنت ہوگا۔

تشریح: پچھلے سبق میں یہ قاعدہ اور اصل بیان کیا گیا ہے کہ کسی شئی کا امر، اس شئی کی ضد میں کراہت تحریمی کا تقاضا کرتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ اس اصل اور اس قاعدے سے یہ فائدہ ہوگا کہ امر بالشئی سے مامور بہ کی ضد کی تحریم مقصود نہیں ہوگی، بلکہ امر بالشئی، ضد کی کراہت تحریمی کا تقاضا کرے گا مصنف فرماتے ہیں کہ جب ضد کی تحریم امر سے مقصود نہیں ہے تو اس تحریم کا اعتبار بھی نہیں ہوگا۔ ہاں، اگر مامور بہ کی ضد پر عمل کرنے سے مامور بہ فوت ہو جائے تو ضد کے حرام ہونے کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں ضد کے ساتھ مشغول ہونے سے مامور بہ فوت ہو جاتا ہے اور مامور بہ کو فوت کرنا حرام ہے لہٰذا جس کی وجہ سے یہ تحریم لازم آئی ہے یعنی ضد کے ساتھ مشغول ہونا وہ بھی حرام ہوگا، پس اگر ضد میں مشغول ہونا مامور بہ کو فوت نہ کرے تو ضد کے ساتھ مشغول ہونا حرام نہیں ہوگا بلکہ ادائے گی مامور بہ میں تاخیر ہونے کی وجہ سے ضد میں مشغول ہونا مکروہ تحریمی ہوگا جیسے دوسری رکعت کے لئے یا تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہونے کا جو امر کیا گیا ہے اس امر سے ان رکعتوں میں بیٹھنے سے نہی اور بیٹھنے کی حرمت مقصود نہیں ہے چنانچہ اگر تھوڑی دیر بیٹھا اور پھر کھڑا ہو گیا تو اس سے ان رکعتوں میں مامور بہ قیام چونکہ فوت نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ تھوڑی دیر بیٹھنا حرام نہیں ہوگا اور جب حرام کا ارتکاب نہیں ہوا تو نماز فاسد نہیں ہوگی کیونکہ نماز حرام کے ارتکاب سے فاسد ہوتی ہے لیکن مامور بہ میں تاخیر کی وجہ سے یہ قعود، مکروہ تحریمی ہوگا۔

وعلی هٰذا القول الخ: پیچھے جو یہ قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ کسی شئی کا امر، اس شئی کی ضد کی کراہت تحریمی کا تقاضا کرتا ہے مصنف فرماتے ہیں کہ اس قول اور اس قاعدہ کی بنیاد پر اس بات کا احتمال ہے کہ جب کسی شئی پر نہی وارد ہو تو یہ نہی اس شئی منہی عنہ کی ضد میں سنت کا تقاضا کرنے والی ہوگی یعنی یہ نہی اس بات کا تقاضا کرے گی کہ شئی منہی عنہ کی ضد سنت ہو اور یہ سنت قوت میں واجب کی طرح ہوگی مگر واجب سے کمتر ہوگی جس طرح امر بالشئی شئی کی ضد میں کراہت تحریمی کا تقاضا کرتا ہے اور یہ کراہت تحریمی قوت میں حرام کی طرح ہوتی ہے مگر حرام سے کمتر ہوتی ہے۔

ولهٰذا قلنا ان المحرم الخ: اور جب یہ بات ہوگئی کہ نہی عن الشئی شئی کی ضد میں اثبات سنت کا احتمال رکھتی ہے تو اسی قاعدہ کی بنیاد پر ہم نے کہا ہے کہ جب محرم کو حالت احرام میں سلے ہوئے کپڑے کو پہننے سے روک دیا گیا یعنی سلے ہوئے کپڑے کے پہننے پر نہی وارد ہے تو منہی عنہ یعنی سلے ہوئے کپڑے، کی ضد، بن سلے ہوئے کپڑے یعنی ازار اور رداء کا پہننا سنت ہوگا۔ یہ بات یاد رہے کہ یہاں سنت سے مراد وہ سنت نہیں ہے جس کا ذکر باب السنہ میں ہے بلکہ سنت سے مراد یہاں یہ ہے کہ شئی منہی عنہ کی ضد، پر اسی طرح پابندی سے عمل کیا جائے گا جس طرح سنت مؤکدہ پر پابندی سے عمل کیا جاتا ہے۔

فَصْلٌ فِيْ بَيَانِ اَسْبَابِ الشَّرَائِعِ اِعْلَمْ اَنَّ اَصْلَ الدِّيْنِ وَفُرُوْعَه مَشْرُوْعَةٌ بِاَسْبَابٍ جَعَلَهَا الشَّرْعُ اَسْبَابًا لَهَا كَالْحَجِّ بِالْبَيْتِ وَالصَّوْمِ بِالشَّهْرِ وَالصَّلٰوةِ بِاَوْقَاتِهَا وَالْعُقُوْبَاتِ بِاَسْبَابِهَا وَالْكَفَّارَةِ الَّتِيْ دَائِرَةٌ بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوْبَةِ بِمَا تُضَافُ اِلَيْهِ مِنْ سَبَبٍ مُّتَرَدِّدٍ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَةِ وَالْمُعَامَلَاتِ بِتَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُوْرِ بِتَعَاطِيْهَا وَالْاِيْمَانِ بِالْاٰيَاتِ الدَّالَّةِ عَلٰى حُدُوْثِ الْعَالَمِ.

ترجمه: (یہ) فصل احکام مشروعہ کے اسباب کے بیان میں ہے، تو جان کہ دین کے اصول وفروع ایسے اسباب کے ساتھ مشروع ہیں جن کو شریعت نے ان (اصول وفروع) کے لئے اسباب بنایا ہے جیسے حج (کا وجوب) بیت اللہ کے ساتھ (متعلق ہے) اور روزے (کا وجوب) ماہ رمضان کے ساتھ (متعلق ہے) اور نماز (کا وجب) اس کے اوقات کے ساتھ (متعلق ہے) اور عقوبات (کا وجوب) ان (عقوبات) کے اسباب کے ساتھ (متعلق ہے) اور اس کفارہ (کا وجوب) جو عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے ان چیزوں کے ساتھ (متعلق ہے) جس کی طرف وہ (کفارہ) منسوب ہوتا ہے یعنی وہ سبب جو ممنوع اور مباح ہونے کے درمیان متردد (اور دائر) ہے اور معاملات (کا وجوب) ان (معاملات) کے ارتکاب کے ذریعہ، بقائے عالم کے تعلق کے ساتھ (مشروع ہے) جس کا (اللہ کی طرف سے) فیصلہ ہو چکا ہے اور ایمان (کا وجوب) ان آیات کے ساتھ (متعلق ہے) جو عالم کے حادث ہونے پر دلالت کرنے والی ہیں۔

تشریح: فصل فی بیان اسباب الشرائع: یہ فصل شرائع کے اسباب کے بیان میں ہے، اسباب سے مراد، طرق ہے

اورشرائع سے مراد، احکام مشروعہ ہیں یعنی اس فصل میں ان طریقوں کو بیان کیا جائے گا جن سے احکام مشروعہ یعنی شرعی احکام، معلوم اور ثابت ہوتے ہیں۔ سبب کا لغوی معنی: وہ چیز جس کے ذریعہ مقصود تک پہونچنا ممکن ہو اور شریعت کی اصطلاح میں سبب، ہر اس وصف ظاہر کو کہا جاتا ہے جو منضبط ہو، اور دلیل سمعی یعنی دلیل نقلی اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ وہ وصف، حکم شرعی کے اثبات کے لئے معرف ہے یعنی دلیل نقلی اس بات پر دلالت کرے کہ شارع نے اس وصف کو فلاں حکم کے ثبوت کے لئے علامت ٹھہرایا ہے۔ احکام مشروعہ کے لئے اسباب ہوتے ہیں یا نہیں اس سلسلہ میں تین مذاہب ہیں جن کو آگے بیان کیا جاتا ہے۔

اعلم ان اصول الدین و فروعه الخ: یہاں سے مذہب اول کو بیان کیا ہے جس کے قائل عام اصحاب احناف، بعض شوافع، جمہور متکلمین اور خود صاحب حسامی ہیں، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ دین کے اصول و فروع اسباب کے ساتھ مشروع ہیں یعنی تمام احکام شرع، اسباب کے ساتھ مشروع اور ثابت ہیں خواہ ان احکام کا تعلق اصول دین سے ہو جیسے اللہ کی ذات وصفات پر ایمان لانا، یا ان احکام کا تعلق فروع دین سے ہو جیسے عبادات، معاملات کفارات اور عقوبات۔

جعلها الشرع اسبابا لها: اس کا حاصل یہ ہے کہ تمام احکام شرع خواہ ان کا تعلق اصول دین سے ہو یا فروع دین سے ہو اسباب کے ساتھ ثابت اور مشروع ہیں، ان اسباب کو شریعت نے ان اصول و فروع کے لئے اسباب قرار دیا ہے، یہ بات یاد رکھئے! کہ تمام احکام شرع کو ثابت اور واجب کرنے والا حقیقت میں اللہ تعالی ہے، اسباب نہیں ہیں ہاں ظاہر میں تمام احکام کو ثابت کرنے والے، اسباب ہیں یعنی تمام احکام کا موجب حقیقی اللہ تعالی ہے اور اسباب، موجب ظاہری ہیں۔ دوسرا مذہب بعض اصولیین کا ہے، یہ لوگ احکام شرع کے لئے اسباب کا بالکل انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حکم منصوص، اسباب سے نہیں بلکہ ظاہر نص سے ثابت ہوتا ہے اور حکم غیر منصوص کا اثبات اور تعلق علت سے ہوتا ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ کسی چیز کو واجب اور ثابت کرنا، اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے جیسے کسی چیز کو پیدا کرنا اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ احکام کو اسباب واجب اور ثابت کرتے ہیں تو پھر اللہ کی خصوصیت نہیں رہے گی، اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ احکام کے اسباب نہیں ہوتے ہیں، احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ہم بھی تو احکام کا موجب حقیقی، اللہ تعالی ہی کو مانتے ہیں اور اسباب کو، تو موجب ظاہری کہتے ہیں لہٰذا احکام کو اسباب کے ساتھ مشروع ماننے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ صفت ایجاب (واجب کرنا) اللہ کے ساتھ خاص نہیں ہے، تیسرا مذہب جمہور اشاعرہ کا ہے یہ لوگ فرماتے ہیں کہ حقوق العباد اور عقوبات تو اسباب کے ساتھ مشروع ہیں لیکن عبادات اسباب کے ساتھ مشروع نہیں ہیں۔ حقوق العباد اور عقوبات اسباب کے ساتھ، مشروع اس لئے ہیں کہ یہ دونوں بندہ کے کسب سے حاصل ہوتے ہیں اور جب بندہ کے کسب سے حاصل ہوتے ہیں تو ان دونوں کا سبب، بندہ ہوئے۔ اور عبادات، اسباب کے ساتھ مشروع اس لئے نہیں ہیں کہ عبادات کے کسب میں بندہ کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ ان عبادات کا وجوب اور ثبوت اللہ تعالی کے واجب کرنے اور اللہ تعالی کے خطاب کے ذریعہ ہوتا ہے اس لئے عبادات کے لئے اسباب نہیں ہوں گے یعنی یہ کہا جائے گا کہ عبادات، اللہ تعالی یعنی شارع سے ثابت ہیں اسباب سے ثابت نہیں ہیں۔ احناف کے نزدیک اس قول کا جواب یہ

ہے کہ یہ فرق، ضعیف ہے کیونکہ جب بعض یعنی حقوق اللہ اور عقوبات کو اسباب کے ساتھ مشروع کہنا جائز ہے تو تمام احکام کو بھی اسباب کے ساتھ مشروع کہنا جائز ہوگا۔

کالحج بالبیت الخ: یہاں سے مذہب اولؔ کہ تمام احکام اسباب کے ساتھ مشروع ہیں، کی امثلہ پیش کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ جیسے حج کا وجوب، بیت اللہ کے ساتھ متعلق ہے یعنی حج ایک ایسا حکم ہے جس کے وجوب کا سبب، بیت اللہ ہے، دلیل یہ ہے کہ شرع میں، حج، بیت اللہ کی طرف مضاف ہوتا ہے ارشادِ باری ہے: **للہ علی الناس حج البیت** اور اضافت سببیت کی دلیل ہے یعنی مضاف الیہ، مضاف کا سبب ہوتا ہے، رہا حج کا وقت تو حج کے وجوب کا سبب نہیں ہے کیونکہ حج وقت کی طرف مضاف نہیں ہوتا ہے بلکہ وقت، ادائے گیٔ حج کے جواز کی شرط ہے۔

والصوم بالشہر: اور جیسے صوم کا وجوب، شہر کے ساتھ متعلق ہے یعنی روزہ ایک ایسا حکم ہے جس کے وجوب کا سبب، شہر رمضان ہے، پہلی دلیل یہ ہے کہ صوم، شہر کی طرف مضاف ہوتا ہے چنانچہ بولا جاتا ہے صوم شہر رمضان اور اضافت سببیت کی دلیل ہے، دوسری دلیل یہ ہے کہ شہر رمضان کے تکرار سے صوم کا تکرار ہوجاتا ہے یعنی جب جب شہر رمضان آتا ہے صوم، واجب ہوجاتا ہے، یہ بھی سببیت کی دلیل ہے، تیسری دلیل یہ ہے کہ شہر رمضان کے آنے کے بعد فرض روزہ رکھنا صحیح ہوجاتا ہے، اس سے پہلے صحیح نہیں ہوتا ہے اور یہ بھی سببیت کی دلیل ہے۔

والصلوٰۃ باوقاتہا: اور جیسے نماز کا وجوب، اس کے اوقات کے ساتھ متعلق ہے یعنی نماز ایک ایسا حکم ہے جس کے وجوب کا سبب وقت ہے، پہلی دلیل یہ ہے کہ نماز اپنے وقت کی طرف مضاف ہوتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے نمازِ فجر، نمازِ ظہر اور اضافت سببیت کی دلیل ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ اوقات کے مکرر ہونے سے نماز مکرر ہوجاتی ہے، اور یہ بھی سببیت کی دلیل ہے، تیسری دلیل یہ ہے کہ نماز، وقت ہوجانے کے بعد صحیح ہوجاتی ہے اور وقت سے پہلے نماز صحیح نہیں ہوتی ہے، اور یہ بھی سببیت کی دلیل ہے۔

والعقوبات باسبابہا: اور جیسے عقوبات کا وجوب، ان کے اسباب کے ساتھ متعلق ہے، یعنی عقوبات یعنی حدود ایسے احکام ہیں جن کا وجوب ان کے اسباب کے ساتھ ہوتا ہے، عقوبات کے اسباب وہ جنایات اور جرائم ہیں جن کی طرف عقوبات اور حدود مضاف ہوتے ہیں جیسے حدزنا، اس میں حد، زنا کی طرف مضاف ہے اور جیسے حدسرقہ، اس میں حد، سرقہ کی طرف مضاف ہے پس زنا، حدزنا کا سبب ہوا اور سرقہ، حدسرقہ کا سبب ہوا کیونکہ حدزنا، زنا کی طرف اور حدسرقہ، سرقہ کی طرف مضاف ہے اور اضافت سببیت کی دلیل ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ عقوبات ان اسباب کے مکرر ہونے سے مکرر ہوجاتے ہیں، اور یہ بھی سببیت کی دلیل ہے۔

والکفارۃ التی ھی دائرۃ بین العبادۃ والعقوبۃ: اور جیسے کفارہ کا وجوب جو عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے، اس سبب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جس کی طرف کفارہ منسوب ہوتا ہے اور وہ سبب، ممانعت اور مباح ہونے کے درمیان متردد ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ کفارہ عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے یعنی کفارہ ایک اعتبار سے عبادت ہے، دلیل یہ ہے کہ اگر کفارہ، عبادت نہیں ہوتا تو کافر پر بھی واجب ہوتا حالانکہ کافر پر کفارہ واجب نہیں ہے پتہ چلا کہ کفارہ عبادت ہے، اور ایک

اعتبار سے کفارہ عقوبت ہے، کیونکہ کفارہ جنایت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور جنایت کی وجہ سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ عقوبت اور سزا ہوتی ہے پس کفارہ عقوبت ہوگا، جب کفارہ ایک اعتبار سے عبادت اور ایک اعتبار سے عقوبت ہے تو کفارہ، عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہوا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ کفارہ کا وجوب ان اسباب سے متعلق ہے جن کی طرف کفارہ مضاف ہوتا ہے اور جن اسباب کی طرف کفارہ مضاف ہوتا ہے وہ اسباب، ممنوع اور مباح ہونے کے درمیان متردد اور دائر ہیں یعنی ان اسباب میں ایک اعتبار سے ممانعت اور ایک اعتبار سے اباحت پائی جاتی ہے۔ کفارہ چونکہ عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے اس لئے کفارہ کا سبب بھی ایسی ہی چیز کو بنایا جو ممانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہو، تاکہ عبادت، اباحت کی طرف اور عقوبت، ممانعت کی طرف مضاف ہو جائے اور سبب، مسبب میں مناسبت ہو جائے۔ جیسے کفارۂ قتل ایک ایسا حکم ہے جس کے وجوب کا سبب، قتل خطا ہے، دلیل یہ ہے کہ کفارۂ قتل، قتل کی طرف مضاف ہے اور اضافت سببیت کی دلیل ہے، دیکھئے! قتل خطا سبب، ممانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہے، قتل خطا میں ممانعت اس لئے ہے کہ اس نے شکار کرتے وقت تحری اور غور وفکر نہیں کیا ہے، یہاں تک کہ جانور سمجھ کر تیر چلایا تھا اور تیر بجائے شکار کے آدمی کو جالگا، اور قتل خطا میں اباحت اس لئے ہے کہ اس نے اپنے خیال میں شکار پر تیر چلایا ہے اور شکار پر تیر چلانا مباح ہے، اور کفارۂ قتل مسبب ہے جو جنایت قتل کی وجہ سے آیا ہے اور جو جنایت کی وجہ سے ثابت ہو وہ عقوبت ہوتا ہے پس کفارۂ قتل، عقوبت ہوا۔ اور کفارۂ قتل چونکہ روزہ، اعتاق رقبہ اور اطعام طعام کے ذریعہ ادا کیا جاتا ہے اور یہ چیزیں عبادت ہیں پس کفارۂ قتل عبادت ہوا، اس مثال میں مسبب یعنی کفارہ کی جہت عبادت کو، سبب یعنی قتل کی، جہت اباحت کی طرف، اور کفارہ کی جہت عقوبت کو، قتل کی جہت ممانعت کیطرف منسوب کیا جائے گا اس طرح سبب اور مسبب کے درمیان مناسبت ہو جائے گی۔

والمعاملات بتعلق البقاء المقدور بتعاطيها: معاملات سے مراد بیع وشرائ، نکاح وغیرہ ہے۔ بقاء سے مراد، بقاء عالم ہے، تعاطیھا میں ضمیر، معاملات کی طرف لوٹ رہی ہے اور مطلب یہ ہے کہ معاملات ایسے احکام ہیں جن کے وجوب کا سبب، عالم کی وہ بقاء ہے جس کا من جانب اللہ فیصلہ ہو چکا ہے یعنی من جانب اللہ، عالم کے قیامت تک باقی رہنے کا فیصلہ ہو چکا ہے، یہی بقاء عالم، معاملات کے وجوب کا سبب ہے، اور بقاء عالم، معاملات کے وجوب کا سبب اس لئے ہے کہ عالم کی بقاء کے لئے انسان وغیرہ کے توالد وتناسل کا سلسلہ چاہئے اور یہ نکاح سے حاصل ہوگا، اور ان کی ضروریات زندگی، تجارت اور دیگر چیزوں سے حاصل ہوگی پس بقاء عالم، معاملات یعنی نکاح وبیوع کے ارتکاب اور انجام دینے سے حاصل ہوگی۔ گویا معاملات نکاح وبیوع واجب اس لئے ہوئے ہیں تاکہ عالم باقی رہے۔

والايمان بالآيات الدالة على حدوث العالم: آیات سے مراد علامات ہیں۔ عالم، اللہ کے علاوہ یعنی ممکنات کا نام ہے اور حدوث، بمعنی ختم ہونا، مسبوق بالعدم ہونا، اب حدوث عالم کا معنی ہوا، اللہ کے علاوہ ہر چیز کا مسبوق بالعدم ہونا، الغرض علامات حدوث عالم، ایمان باللہ کے وجوب کا سبب ہے۔

وَاِنَّمَا الْاَمْرُ لِاِلْزَامِ اَدَاءِ مَاوَجَبَ عَلَيْنَا بِسَبَبِه السَّابِقِ كَالْبَيْعِ يَجِبُ بِهِ الثَّمَنُ ثُمَّ يُطَالَبُ بِالْاَدَاءِ وَدَلَالَةُ هٰذَا الْاَصْلِ اِجْمَاعُهُمْ عَلٰى وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ عَلَى النَّائِمِ وَالْمَجْنُوْنِ وَالْمُغْمٰى عَلَيْهِ اِذَا لَمْ يَزْدَدِ الْجُنُوْنُ وَالْاِغْمَاءُ عَلٰى يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ وَاِنَّمَا يُعْرَفُ السَّبَبُ بِنِسْبَةِ الْحُكْمِ اِلَيْهِ وَتَعَلُّقِهٖ بِه لِاَنَّ الْاَصْلَ فِيْ اِضَافَةِ الشَّيْءِ اِلَى الشَّيْءِ اَنْ يَّكُوْنَ سَبَبًا لَه وَاِنَّمَا يُضَافُ اِلَى الشَّرْطِ مَجَازًا وَكَذَا اِذَا لَازَمَه فَتَكَرَّرَ بِتَكَرُّرِه دَلَّ اَنَّه يُضَافُ اِلَيْهِ.

ترجمہ: اور امر اس چیز کی اداء کو لازم کرنے کے لئے ہے جو ہمارے اوپر اپنے سبب سابق کی وجہ سے واجب ہوئی ہے جیسے بیع اس کے ذریعہ ثمن واجب ہوجاتا ہے پھر (اس کی) ادائے گی کو طلب کیا جاتا ہے اور اس اصل کی دلیل، سونے والے، مجنون اور بے ہوش پر نماز کے وجوب پر ان (فقہاء) کا اجماع کرنا ہے جب جنون اور بے ہوشی ایک دن رات پر نہ بھاگے، اور سبب پہچانا جاتا ہے اس کی طرف حکم کی نسبت کرنے سے اور اس (حکم) کے اس کے ساتھ متعلق ہونے سے اس لئے کہ شیٔ کی طرف شیٔ کی اضافت کرنے میں اصل یہ ہے کہ وہ (مضاف الیہ) اس (مضاف) کے لئے سبب ہو اور شرط کی طرف اضافت مجازا کی جاتی ہے اور اسی طرح (حکم) جب اس (شیٔ) کے لئے لازم ہو اور وہ (حکم اس (شیٔ) کے مکرر ہونے سے مکرر ہوجائے تو یہ اس بات پر دلالت کرے گا کہ وہ اس کی طرف مضاف ہے۔

تشریح: یہاں سے منکرین اسباب کے اعتراض کا جواب دیا گیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ اگر آپ کہتے ہیں کہ احکام کا وجوب اسباب سے ہوتا ہے تو تحصیل حاصل لازم آئے گا کیونکہ احکام کا وجوب، امر سے بھی ہوتا ہے اور آپ کے بقول اسباب سے بھی احکام کا وجوب ہوتا ہے اور دونوں سے وجوب کا حاصل ہونا، تحصیل حاصل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دو چیزیں ہیں، ایک ہے نفس وجوب، اور ایک ہے وجوب اداء۔ شیٔ کا نفس وجوب تو اسباب سے ثابت ہوتا ہے اور اس شیٔ کی اداء کا وجوب یعنی وجوب اداء، امر سے ثابت ہوتا ہے اسی کو مصنف نے فرمایا کہ امر اس چیز کی اداء کو لازم اور واجب کرنے کے لئے آتا ہے جو ہمارے اوپر سببِ سابق سے واجب ہوئی ہے جیسے بیع، کہ عقد بیع سے تو مشتری پر ثمن واجب ہوجاتا ہے لیکن ثمن کو اداء کرنا واجب نہیں ہے ہاں بیع کے بعد بائع جب اداء ثمن کا مطالبہ کرے تو مشتری پر ثمن کو اداء کرنا واجب ہوجاتا ہے، جب سبب سے نفس وجوب اور امر سے وجوب ادا ثابت ہوتا ہے تو تحصیل حاصل کا اعتراض لازم نہیں آئے گا۔

ودلالة هذا الاصل الخ: رہ گئی یہ بات کہ آپ نے جو یہ اصل اور قاعدہ بیان کیا ہے کہ سبب سے نفس وجوب، اور امر سے وجوب اداء ثابت ہوتا ہے تو اس قاعدہ کی دلیل کیا ہے؟ مصنف نے یہاں سے اسی دلیل کو بتلایا ہے کہ اس اصل اور قاعدہ کی دلالت اور دلیل یہ ہے کہ فقہاء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ نائم، اور مجنون اور بے ہوش آدمی پر نماز واجب ہے جب جنون

اور بے ہوشی ایک دن ایک رات سے زیادہ نہ ہو یعنی اگر کوئی آدمی ایک دن ایک رات سے کم، مثال کے طور پر چار وقت کی نماز تک سوتا رہا، یا پاگل رہا، یا بے ہوش رہا تو تمام فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ ان لوگوں پر نماز واجب ہے، ظاہر ہے کہ امر کی وجہ سے نماز کا وجوب تو ہو نہیں سکتا ہے کیونکہ یہ لوگ امر اور خطاب کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں تو لازمی طور پر ان لوگوں پر نماز کا وجوب، سبب یعنی نمازوں کے اوقات سے ثابت ہوگا پس اس اصل اور قاعدہ سے ثابت ہو گیا کہ نفس وجوب، سبب سے اور وجوب اداء امر سے ثابت ہوتا ہے۔

وانما یعرف السبب بنسبة الحکم الیه الخ: رہی یہ بات کہ یہ کیسے معلوم ہوگا کہ یہ چیز، فلاں حکم کا سبب ہے، اس کی علامت کیا ہے تو یہاں سے اس کی دو علامتیں بیان کر رہے ہیں، پہلی علامت کے تحت دو باتیں ہیں پہلی بات **بنسبة الحکم الیه** سے بیان کیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ حکم، سبب کی طرف منسوب ہوتا ہے یعنی حکم، سبب کی طرف مضاف ہوتا ہے اور سبب مضاف الیہ ہوتا ہے یعنی اضافت، سببیت کی علامت ہے جیسے صلوٰۃ العصر، حج البیت وغیرہ کہ حکمِ صلوٰۃ، وقت (سبب) کی طرف اور حکمِ حج، بیت (سبب) کی طرف مضاف ہیں یعنی نماز عصر کے وجوب کا سبب، وقت عصر ہے اور حج کے وجوب کا سبب بیت اللہ ہے۔ اور پہلی علامت کے تحت دوسری بات کو و تعلقه به سے بیان کیا ہے کہ اسی طرح حکم، سبب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے یعنی حکم کا سبب سے ایسا تعلق ہوتا ہے کہ سبب کے وجود سے حکم کا وجود اور سبب کے تکرار سے حکم کا تکرار ہوتا ہے۔

لان الاصل الخ: یہاں سے اضافت اور تعلق کے دلیل سببیت ہونے کو ثابت کر رہے ہیں کہ کسی شیٔ کی طرف کسی شیٔ کی اضافت میں اصل یہ ہے کہ شیٔ مضاف الیہ، شیٔ مضاف کے لئے سبب ہو پس ثابت ہو گیا کہ اضافت سببیت کی دلیل ہے، اسی طرح کسی شیٔ کی طرف کسی شیٔ کی اضافت میں اصل یہ ہے کہ شیٔ مضاف، شیٔ مضاف الیہ کے وجود سے وجود میں آئے پس ثابت ہو گیا کہ حکم، سبب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے کیونکہ حکم کا سبب سے ایسا تعلق ہوتا ہے کہ سبب کے وجود سے حکم کا وجود اور سبب کے تکرار سے حکم کا تکرار ہوتا ہے۔

وانما یضاف الی الشرط الخ: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ اگر اضافت سببیت کی دلیل ہے تو شرط کو بھی حکم کے لئے سبب ہونا چاہئے کیونکہ حکم، شرط کی طرف بھی مضاف ہوتا ہے، جواب کا حاصل یہ ہے کہ حکم کی اضافت شرط کی طرف مجازاً ہوتا ہے، وہ اسطرح کہ سبب کے وجود کے وقت بھی حکم موجود ہوتا ہے اور شرط کے وجود کے وقت بھی حکم موجود ہوتا ہے پس شرط، سبب کے مشابہ ہو گئی، اسی مشابہت کی وجہ سے جس طرح سبب کی طرف حکم مضاف ہوتا ہے، اسی طرح شرط کی طرف بھی حکم کو مضاف کر دیا جاتا ہے اور مشابہت کی وجہ سے اضافت مجازاً اضافت ہوتی ہے لہٰذا حکم کی، شرط کی طرف اضافت مجازاً ہوئی اور یہاں علامت میں اس اضافت کا اعتبار ہے، جو حقیقةً ہو۔

وکذا اذا لازمه فتکرر بتکرره دل انه یضاف الیه: یہاں سے سبب کی دوسری علامت کو بیان کیا ہے کہ جب حکم کسی شیٔ کو لازم ہو اور اس شی کے تکرار سے وہ حکم مکرر ہو جائے تو یہ اس بات پر دلالت کرے گا کہ وہ حکم اس شی کی طرف مضاف ہے اور

اضافت سببیت کی دلیل ہے پس ثابت ہوا کہ حکم کا کسی شئی کو لازم ہونا اور اس شئی ملزوم کے تکرار سے اس حکم کا مکرر ہونا سبب ہونے کی علامت اور دلیل ہے یعنی وہ شئی ملزوم، حکم لازم کا سبب ہوگا۔

وَفِيْ صَدَقَةِ الْفِطْرِ اِنَّمَا جَعَلْنَا الرَّاْسَ سَبَبًا وَالْفِطْرَ شَرْطًا مَعَ وُجُوْدِ الْاِضَافَةِ اِلَيْهِمَا لِاَنَّ وَصْفَ الْمُؤْنَةِ يُرَجِّحُ الرَّاْسَ فِيْ كَوْنِهٖ سَبَبًا وَتَكَرُّرُ الْوُجُوْبِ بِتَكَرُّرِ الْفِطْرِ بِمَنْزِلَةِ تَكَرُّرِ وُجُوْبِ الزَّكٰوةِ بِتَكَرُّرِ الْحَوْلِ لِاَنَّ الْوَصْفَ الَّذِيْ لِاَجْلِهٖ كَانَ الرَّاْسُ سَبَبًا وَهُوَ الْمُؤْنَةُ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الزَّمَانِ كَمَا اَنَّ النَّمَاءَ الَّذِيْ لِاَجْلِهٖ كَانَ الْمَالُ سَبَبًا لِوُجُوْبِ الزَّكٰوةِ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الْحَوْلِ فَيَصِيْرُ السَّبَبُ بِتَجَدُّدِ الْوَصْفِ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَجَدِّدِ بِنَفْسِهٖ وَعَلٰى هٰذَا تَكَرَّرَ الْعُشْرُ وَالْخَرَاجُ مَعَ اِتِّحَادِ السَّبَبِ وَهُوَ الْاَرْضُ النَّامِيَةُ فِي الْعُشْرِ حَقِيْقَةً بِالْخَارِجِ وَفِي الْخَرَاجِ حُكْمًا بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ۔

ترجمہ: اور صدقۃ الفطر میں ہم نے راس کو سبب بنایا ہے اور وقت فطر (یوم عید) کو شرط، ان دونوں کی طرف (صدقہ کی) اضافت کے باوجود، اس لئے کہ وصف مؤنت راس کو سبب ہونے میں ترجیح دیتا ہے اور وجوب کا مکرر ہونا فطر کے مکرر ہونے سے ایسے ہی ہے جیسے وجوب زکوۃ کا مکرر ہونا حول کے مکرر ہونے سے اس لئے کہ وہ وصف جس کی وجہ سے راس سبب ہوا ہے اور وہ مؤنت ہے زمانہ کے تجدد سے متجدد ہوجاتا ہے جیسا کہ وہ نماء جس کی وجہ سے مال وجوب زکوۃ کا سبب ہوا ہے حول کے تجدد سے متجدد ہوتا ہے پس سبب ہوجائے گا وصف کے تجدد کی وجہ سے متجدد بنفسہ کے درجہ میں اور اسی اصول پر عشر اور خراج مکرر ہوتے ہیں اتحاد سبب کے باوجود اور وہ (سبب) ارض نامیہ ہے عشر میں حقیقی پیداوار کے اعتبار سے اور خراج میں حکما (ارض نامیہ سبب) ہے زراعت پر قادر ہونے کی وجہ۔

تشریح: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ صدقۃ الفطر میں صدقہ جس طرح راس (شخص) کی طرف مضاف ہوتا ہے چنانچہ صدقۃ الفطر کو زکوۃ الراس کہا جاتا ہے اسی طرح فطر کی طرف بھی مضاف ہوتا ہے چنانچہ صدقۃ الفطر کہا جاتا ہے، اور اس وجہ سے کہ اضافت سببیت کی دلیل ہے راس کو فطر کا سبب بنادیا گیا ہے لیکن فطر کو وجوب صدقۃ الفطر کا سبب نہیں بنا گیا ہے جب کہ اضافت جو علامتِ سببیت ہے یہاں بھی موجود ہے بلکہ صدقۃ الفطر کے لئے فطر کو شرط قرار دیا گیا ہے، آخر ایسا کیوں؟ مصنف جواب دیتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ صدقۃ الفطر میں ہم نے راس کو صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب قرار دیا ہے اور فطر کو اس کے لئے شرط قرار دیا ہے، وہ اس لئے کہ وصف مؤنت، راس کے سبب ہونے کو ترجیح دیتا ہے یعنی راس اور فطر دونوں کی طرف صدقہ کی اضافت ہونے کی وجہ سے دونوں سببیت کے مقتضی ہوگئے پس ہم نے وجہ ترجیح کا پتہ لگایا تو دیکھا کہ حدیث میں کہا گیا ہے **ادوا عمن تمونونه** کہ جس کی مؤنت اور بوجھ اٹھاتے ہو اس کی طرف سے صدقہ ادا کرو اور مؤنت راس یعنی شخص کی اٹھائی جاتی ہے پس ہم نے مؤنت کے واسطہ سے راس کو وجوبِ صدقۃ الفطر کا سبب بنادیا اور مؤنت، فطر یعنی یوم عید

کی نہیں اٹھائی جاتی ہے پس مرجح نہ ہونے کی وجہ سے ہم نے فطر کو وجوب صدقۃ الفطر کا سبب نہیں بنایا۔

وتکرر الوجوب بتکرر الفطر الخ: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ فطر یعنی یوم عید کے تکرار سے صدقۃ الفطر کا تکرار ہوتا ہے اور یہ سببیت کی دلیل ہے پس فطر (یوم عید) کو وجوب صدقۃ الفطر کا سبب ہونا چاہئے، راس یعنی شخص مکرر نہیں ہوتا ہے بلکہ راس ہر سال وہی رہتا ہے اور عدم تکرار، عدم سببیت کی دلیل ہے پس راس کو عدم تکرار کی وجہ سے سبب نہیں ہونا چاہئے لیکن آپ راس ہی کو وجوب صدقۃ الفطر کا سبب قرار دیتے ہیں ایسا کیوں؟ مصنف جواب دیتے ہیں کہ وجوبِ صدقۃ الفطر کا تکرار، فطر یعنی یوم عید کے تکرار سے ایسے ہی جیسے وجوب زکوۃ کا تکرار حول کے تکرار سے یعنی اعتراض میں جو یہ کہا گیا ہے کہ فطر کے تکرار سے صدقۃ الفطر کا تکرار ہوتا ہے، تو معاملہ ایسا نہیں ہے بلکہ معاملہ یہ ہے کہ راس کے تکرار سے فطر کا تکرار ہوتا ہے۔ سوال: راس میں تکرار تو نظر نہیں آرہا ہے۔ جواب: راس میں تقدیری تکرار ہے اور وہ اس طرح کہ راس، وصف مؤنت کی وجہ سے وجوب صدقۃ الفطر کا سبب بنا ہے جیسا کہ اوپر آیا اور وصف مؤنت، زمانہ کے تجدد اور بدلاؤ سے بدلتا رہتا ہے کیونکہ ہر سال کی مؤنت، الگ الگ ہوتی ہے، جب وصفِ مؤنت متجدد اور مکرر ہوگئی تو موصوف یعنی راس بھی مکرر ہوجائے گا اور راس کے تکرار سے صدقۃ الفطر کا وجوب مکرر ہوجائے گا۔ اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے کہ وجوب زکوۃ کا سبب، مال نصاب ہے، لیکن مال نصاب اس وقت، وجوب زکوۃ کا سبب ہے جبکہ وہ مال نصاب نامی ہو، اور نماء، حول (سال اور زمانہ) کے تجدد اور تکرار سے متجدد اور متکرّر ہوجاتا ہے پس وصف نماء کے تجدد اور تکرار سے، موصوف مال نصاب بھی بنفسہ متجدد اور متکرر کے درجہ میں ہوگیا اور تکرارِ مال نصاب سے زکوۃ کا وجوب بھی متکرّر ہوگیا۔

وعلی ھذا تکرر العشر والخراج مع اتحاد السبب الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ جب وصف کے تجدد اور تکرار سے سبب میں تجدد اور تکرار آجاتا ہے تو اسی اصول پر عشر اور خراج بھی مکرر ہوجائے گا باوجودیکہ سبب متحد ہے اور وہ سبب واحد عشر میں حقیقی پیداوار کے اعتبار سے ارض نامیہ ہے اور خراج میں زراعت پر قادر ہونے کی وجہ سے حکما ارض نامیہ ہے یعنی عشر اور خراج کے وجوب کا سبب ارض نامیہ ہے اور عشر وخراج کا سبب ارض نامیہ اس لئے ہے کہ عشر اور خراج کو ارض کی طرف مضاف کیا جاتا ہے چنانچہ عشر الارض، خراج الارض کہا جاتا ہے اور اضافت سبب ہونے کی دلیل ہے اور چونکہ عبادت مالیہ میں یسر کا اعتبار کیا جاتا ہے اس لئے عشر وخراج واجب کرنے کے لئے نما کا اعتبار کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ اگر ارض نامیہ ہوگی تو اس میں عشر اور خراج واجب ہوگا ورنہ نہیں، البتہ عشر کے لئے حقیقی نماء کا اعتبار ہے یعنی حقیقت میں پیداوار ہونی چاہئے کیونکہ جب پیداوار ہی نہیں ہوگی تو عشر یعنی دسواں حصہ کس چیز کا نکلے گا اور خراج کے لئے حقیقی نماء کا اعتبار نہیں ہے یعنی حقیقت میں پیداوار کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اگر زراعت اور کھیتی پر قادر ہو یعنی زراعت کے اسباب موجود ہو تو اس پر خراج واجب ہوجائے گا کیونکہ خراج کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ خراج پیداوار کی جنس سے ہی ہو غیر جنس سے بھی ہوسکتا ہے جب غیر جنس سے بھی ہوسکتا ہے تو خراج میں حقیقی نماء یعنی حقیقی پیداوار کے اعتبار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ بہر حال عشر اور خراج کا سبب یعنی زمین تو ایک ہی ہے اس میں حقیقت کے اعتبار سے تکرار اور تجدد نہیں ہے لیکن

نماء جو اس کی شرط ہے اس میں چونکہ تجدد اور تکرار ہے اس لئے نماء کے تجدد کی وجہ سے تقدیراً زمین میں بھی تجدد اور تکرار پیدا ہوجائے گا اور زمین کے تقدیری تجدد کی وجہ سے اس کو وجوب عشر اور وجوب خراج کا سبب قرار دینا درست ہوگا۔

فَصْلٌ فِي الْعَزِيْمَةِ وَالرُّخْصَةِ وَهِيَ فِيْ اَحْكَامِ الشَّرْعِ اِسْمٌ لِمَا هُوَ اَصْلٌ مِنْهَا غَيْرُ مُتَعَلِّقٍ بِالْعَوَارِضِ وَالرُّخْصَةُ اِسْمٌ لِمَا بُنِيَ عَلٰى اَعْذَارِ الْعِبَادِ وَالْعَزِيْمَةُ اَقْسَامٌ اَرْبَعَةٌ فَرْضٌ وَوَاجِبٌ وَسُنَّةٌ وَنَفْلٌ فَالْفَرْضُ مَا ثَبَتَ وُجُوْبُه بِدَلِيْلٍ لَاشُبْهَةَ فِيْهِ وَحُكْمُه اَللُّزُوْمُ عِلْمًا وَتَصْدِيْقًا بِالْقَلْبِ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ حَتّٰى يُكْفَرَ جَاحِدُه وَيُفَسَّقَ تَارِكُه بِلَا عُذْرٍ.

ترجمہ: (یہ) فصل عزیمت اور رخصت کے بارے میں ہے اور وہ (عزیمت) احکام شرع میں اس چیز کا نام ہے جو ان (احکام) میں سے اصل ہو عوارض کے ساتھ متعلق نہ ہو اور رخصت اس چیز کا نام ہے جو بندوں کے اعذار پر مبنی ہو اور عزیمت کی چار قسمیں ہیں فرض، واجب، سنت اور نفل پس فرض وہ ہے جس کا وجوب (ولزوم) ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو اور اس (فرض) کا حکم، لزوم ہے علم اور تصدیق بالقلب اور عمل بالبدن کے اعتبار سے یہاں تک کہ اس کے منکر کو کافر قرار دیا جائے گا اور بلا عذر اس کے چھوڑنے والے کو فاسق قرار دیا جائے گا۔

تشریح: عزیمت کے لغوی معنیٰ "پختہ ارادہ" کے ہیں مصنف فرماتے ہیں کہ عزیمت، احکام شرع میں اس چیز کا نام ہے جو احکام شرع میں سے اصل ہو اور عوارض کے ساتھ متعلق نہ ہو یعنی شریعت کی اصطلاح میں عزیمت ان احکام کا نام ہے جن کی مشروعیت بندوں کے عوارض کے اعتبار سے نہ ہو بلکہ اصلی حکم ہو جو من جانب اللہ ابتداءً مشروع ہوا ہو، برابر ہے کہ اس حکم کا تعلق فعل سے ہو جیسے مامورات مثلاً نماز، روزہ وغیرہ یا ان احکام کا تعلق ترک فعل سے ہو جیسے محرمات مثلاً زنا، شراب، چوری وغیرہ اور رخصت کے لغوی معنیٰ، یسر اور آسانی کے ہیں اور اصطلاح شرع میں رخصت ان احکام کا نام ہے جن کی مشروعت بندوں کے اعذار کے اعتبار سے ہو جیسے رمضان کے دنوں میں سفر اور مرض کے عذر کی وجہ سے روزہ نہ رکھنا اور اسی طرح، عذرِ سفر کی وجہ سے قصر صلوٰۃ وغیرہ، رخصت ہیں۔

والعزیمۃ اقسام اربعۃ الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ عزیمت کی چار قسمیں ہیں فرض، واجب، سنت اور نفل، ان چاروں کے درمیان انحصار کی دلیل یہ ہے کہ عزیمت دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا منکر کافر قرار دیا جائے گا یا نہیں اگر کافر قرار دیا جائے گا تو یہ فرض ہے اور اگر کافر قرار نہیں دیا جائے گا تو پھر دو حال سے خالی نہیں، اس کے چھوڑنے پر سزا دی جائے گی یا نہیں، اگر سزا دی جائے گی تو یہ واجب ہے اور اگر سزا نہیں دی جائے گی تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا تارک مستحق ملامت ہوگا یا نہیں اگر مستحق ملامت ہوگا تو سنت ہے اور اگر مستحق ملامت نہیں ہوگا تو یہ نفل ہے۔

فالفرض ما ثبت وجوبہ بدلیل لا شبھۃ فیہ الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ فرض وہ حکم ہے جس کا وجوب اور لزوم ایسی

دلیل سے ثابت ہوتا ہے جس میں کوئی شبہ نہ ہو جیسے ایمان اور ارکان اربعہ نماز، زکوۃ، روزہ اور حج، یہ احکام ایسی دلیل سے ثابت ہیں جس میں کوئی شبہ نہیں ہے۔

وحکمه اللزوم الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ فرض کا حکم یہ ہے کہ وہ، علم اور تصدیق بالقلب اور عمل بالبدن کے اعتبار سے لازم ہوتا ہے، علم کے اعتبار سے لازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فرض کے ثبوت کا علم قطعی اور یقینی ہوتا ہے، اور تصدیق بالقلب کے اعتبار سے لزوم کا مطلب یہ ہے کہ اس کے حق ہونے پر اعتقاد کرنا لازم اور واجب ہوتا ہے اور عمل بالبدن کے اعتبار سے لازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر بدن سے عمل واجب ہوتا ہے۔ اور چونکہ فرض کا علم، یقینی ہوتا ہے اور دل سے اعتقاد واجب ہوتا ہے اس لئے فرض کے منکر کو کافر قرار دیا جاتا ہے اور چونکہ فرض پر عمل بالبدن واجب ہوتا ہے اس لئے بلا عذر چھوڑنے والا فاسق قرار دیا جاتا ہے مگر چھوڑنا استخفافاً نہ ہو یعنی شریعت کو ہلکا سمجھ کر نہ چھوڑا ہو، اگر ہلکا سمجھ کر چھوڑتا ہے تو اس نیت سے چھوڑنے والا کافر قرار دیا جائے گا، اور عذر شرعی کی وجہ سے فرض کا چھوڑنے والا، فاسق نہیں ہوگا۔

وَالْوَاجِبُ مَا ثَبَتَ وُجُوْبُه بِدَلِيْلٍ فِيْهِ شُبْهَةٌ وَحُكْمُه اَللُّزُوْمُ عَمَلًا بِالْبَدَنِ لَا عِلْمًا عَلَى الْيَقِيْنِ حَتّٰى لَا يُكْفَرَ جَاحِدُه وَيُفَسَّقَ تَارِكُه إِذَا اسْتَخَفَّ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ وَاَمَّا مُتَاَوِّلًا فَلَا.

ترجمہ: اور واجب وہ ہے جس کا وجوب ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہہ ہو اور اس (واجب) کا حکم بدن کے ذریعہ عمل کا لازم ہونا ہے نہ کہ علم یقین کا لازم ہونا ہے یہاں تک کہ اس کا منکر کافر قرار نہیں دیا جائے گا اور اس کا چھوڑنے والا فاسق قرار دیا جائے گا جب کہ اخبار آحاد کو ہلکا سمجھے بہر حال تاویل کرنے والا تو وہ (فاسق قرار) نہیں (دیا جائے گا)۔

تشریح: واجب وہ ہے جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو جس میں شبہ ہو، برابر ہے کہ یہ شبہ اس دلیل کے ثبوت میں ہو جیسے خبر واحد ایسی دلیل ہے جس (خبر واحد) کے ثبوت ہی میں شبہ ہوتا ہے یا اس دلیل کے دلالت علی الواجب میں شبہ ہو جیسے عام مخصوص منہ البعض، مجمل اور ماؤل یہ سب ایسے دلائل ہیں جن کی دلالت علی الحکم میں شبہ ہوتا ہے۔

وحکمه اللزوم عملا بالبدن لا علما علی الیقین: واجب کا حکم یہ ہے کہ بدن سے اس پر عمل لازم ہوتا ہے لیکن واجب کا علم، علم یقینی اور علم قطعی نہیں ہوتا ہے، واجب کا علم، علم یقینی اور علم قطعی اس لئے نہیں ہوتا ہے کہ جس دلیل سے واجب ثابت ہوتا ہے اس دلیل میں شبہ ہوتا ہے، اور چونکہ واجب کا علم، علم قطعی نہیں ہوتا ہے اس لئے واجب کے انکار کرنے والے کو کافر قرار نہیں دیا جائے گا، اور چونکہ واجب پر عمل کرنا لازم ہوتا ہے اس لئے واجب کو چھوڑنے والا فاسق قرار دیا جائے گا بشرطیکہ اس واجب کا ثبوت خبر آحاد سے ہو اور ان خبر آحاد کو ہلکا سمجھتا ہو یعنی ان پر عمل کو واجب اور ضروری نہ سمجھتا ہو اور اگر وہ مکلف تاویل کرتا ہو بایں طور کہ وہ یہ کہتا ہو کہ یہ خبر آحاد ضعیف ہیں اور کتاب اللہ کے مخالف ہیں اور اس تاویل کی وجہ سے اس واجب پر عمل نہ کرتا

ہوتو یہ تارک فاسق قرار نہیں دیا جائے گا کیونکہ یہ ترک، تحقیق وتدقیق کی وجہ سے ہے خواہش نفس کی وجہ سے نہیں ہے، اور اگر خبر آحاد کی توہین کرتا ہو تو وہ کافر ہو جائے گا کیونکہ خبر واحد شریعت کا حصہ ہے اور شریعت کی توہین کفر ہے پس خبر آحاد کی توہین کرنے والا کافر ہوگا۔

وَالسُّنَّةُ اَلطَّرِيْقَةُ الْمَسْلُوْكَةُ فِي الدِّيْنِ وَحُكْمُهَا اَنْ يُّطَالَبَ الْمَرْءُ بِاِقَامَتِهَا مِنْ غَيْرِ اِفْتِرَاضٍ وَلَا وُجُوْبٍ لِاَنَّهَا طَرِيْقَةٌ اُمِرْنَا بِاِحْيَائِهَا فَنَسْتَحِقُّ اللَّائِمَةَ بِتَرْكِهَا وَالسُّنَّةُ نَوْعَانِ سُنَّةُ الْهُدٰى وَتَارِكُهَا يَسْتَوْجِبُ اِسَائَةً وَكَرَاهَةً وَالزَّوَائِدُ وَتَارِكُهَا لَا يَسْتَوْجِبُ اِسَائَةً وَكَرَاهَةً كَسِيَرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيْ قِيَامِهٖ وَقُعُوْدِهٖ وَلِبَاسِهٖ وَعَلٰى هٰذَا تُخَرَّجُ الْاَلْفَاظُ الْمَذْكُوْرَةُ فِيْ بَابِ الْاَذَانِ مِنْ قَوْلِهٖ يُكْرَهُ اَوْ قَدْ اَسَاءَ اَوْ لَا بَاْسَ بِهٖ وَحَيْثُ قِيْلَ يُعِيْدُ فَذٰلِكَ مِنْ حُكْمِ الْوُجُوْبِ .

ترجمہ: اور سنت وہ طریقہ ہے جس پر دین میں چلا جاتا ہے اور اس (سنت) کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اس کے قائم کرنے کو طلب کیا جاتا ہے بغیر فرض اور وجوب کے، اس لئے کہ وہ ایسا طریقہ ہے جس کے زندہ کرنے کا ہمیں حکم دیا گیا ہے پس ہم اس کے چھوڑنے پر ملامت کے مستحق ہوں گے اور سنت کی دو قسمیں ہیں سنت ھدی اور اس کا تارک سزا اور ملامت کا مستحق ہوتا ہے اور سنت زوائد اور اس کا تارک سزا اور ملامت کا مستحق نہیں ہوتا ہے جیسے حضور ﷺ کی سیرتیں آپ کے قیام، قعود اور لباس کے بارے میں اور اسی پر ان الفاظ کی تخریج کی جائے گی جو (امام محمد کی کتاب المبسوط کے) باب الاذان میں ذکر کئے گئے ہیں یعنی ان (امام محمد) کا قول یکرہ، یا قد اساء یا لا باس بہ اور جہاں یعید کہا گیا ہے تو وہ وجوب کا حکم ہے۔

تشریح: سنت وہ طریقہ ہے جو دین میں رائج ہو برابر ہے کہ اس طریقہ کو نبی ﷺ نے رائج کیا ہو یا صحابہ نے رائج کیا ہو۔

وحکمھا ان یطالب المرء باقامتھا: سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے سنت کے قائم کرنے کو طلب کیا جاتا ہے بغیر فرض اور واجب کے یعنی فرض اور واجب، کے طریقہ پر سنت کا مطالبہ نہیں ہوتا ہے باقامتھا کی قید سے سنت سے، نفل نکل گیا کیونکہ نفل کے قائم کرنے کو طلب نہیں کیا جاتا ہے۔ من غیر افتراض کی قید سے فرض اور ولا وجوب کی قید سے واجب سے احتراز ہو گیا۔

لانھا طریقۃ امرنا باحیائھا: یہاں سے مصنف اپنے قول یطالب المرء باقامتھا پر دلیل قائم کر رہے ہیں کہ سنت کے قائم کرنے کا مطالبہ اس لئے کیا جاتا ہے کہ ہم مسلمانوں کو سنت کے زندہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے چنانچہ حضور ﷺ نے فرمایا: علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المھدیین، رواہ احمد و ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ، جب ہم مسلمانوں کو سنت کے زندہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے تو اس کا صاف مطلب ہے کہ سنت کے قائم کرنے کا ہم مکلف انسان سے مطالبہ کیا جاتا

ہے پس جب سنت کے قائم کرنے کا ہم مکلف انسان سے مطالبہ کیا جاتا ہے تو اس کا چھوڑنے والا دنیا میں ملامت کا اور آخرت میں شفاعت سے محرومی کا مستحق ہوگا۔

والسنۃ نوعان الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ مطلق سنت کی دو قسمیں ہیں (۱) پہلی قسم، سنت ھدی یعنی سنت مؤکدہ ہے جیسے جماعت، اذان، اقامت۔ سنت ھدی کا تارک سزا اور ملامت کا مستحق ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر کسی شہر کے باشندہ اس کے ترک پر اصرار کرے تو امام کی جانب سے اس کے ساتھ ہتھیار سے قتال کیا جائے گا جیسا کہ اس پر احادیث صحیحہ وارد ہیں (۲) دوسری سنت زوائد یعنی سنت غیر مؤکدہ ہے،۔ جیسے حضور ﷺ کے قیام وقعود اور لباس کی عادتیں کہ یہ آپ سے قصداً عبادت کے طور پر صادر نہیں ہیں بلکہ علی سبیل العادۃ آپ سے صادر ہوئے ہیں۔ سنت زوائد کا تارک سزا اور ملامت کا مستحق نہیں ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو کوئی اس طرح کی سنت کو انجام دے گا تو ثواب پائے گا اور ترک کی صورت میں عذاب نہیں دیا جائے گا۔

وعلی ھذا تخرج الالفاظ المذکورۃ فی باب الاذان الخ: جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ بعض سنت یعنی سنت ہدیٰ کا تارک سزا اور ملامت کا مستحق ہوتا ہے اور بعض سنت یعنی سنت غیر مؤکدہ کا تارک سزا اور ملامت کا مستحق نہیں ہوتا ہے تو اسی اصول کی بنیاد پر ان الفاظ کی تخریج کی جائے گی جو امام محمد کی کتاب المبسوط کے باب الاذان میں ذکر کئے گئے ہیں یعنی یکرہ، یا قد اساء یا لا باس بہ چنانچہ امام محمد نے باب الاذان میں جہاں یکرہ کہا ہے جیسے فرما: یا ویکرہ الاذان قاعدا۔ یا قد اساء کہا ہے مثلاً فرمایا: وان صلی اھل مصر بجماعۃ بغیر اذان واقامۃ فقد اساء تو اس کا مطلب یہ ہوگا وہاں سنت ہدی یعنی سنت مؤکدہ کا ترک مراد ہے کیونکہ سنت مؤکدہ کا ہی تارک اسائت یعنی سزا اور کراہت یعنی ملامت کا مستحق ہوتا ہے اور جہاں لا باس بہ کہا ہے جیسے فرمایا: لا باس ان یؤذن رجل ویقیم آخر تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مکلف، سنت زوائد یعنی سنت غیر مؤکدہ کا تارک ہے کیونکہ سنت زوائد ہی کا تارک لا باس کا یعنی سزا اور ملامت کا مستحق نہیں ہے اور جہاں یعید کا لفظ کہا ہے جیسے فرمایا: ولا یؤذن للصلوٰۃ قبل دخول وقتھا ویعاد فی الوقت تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ حکم واجب ہے کیونکہ واجب ہی کے ترک سے اس کا اعادہ لازم ہوتا ہے۔

> وَالنَّفْلُ اِسْمٌ لِلزِّيَادَةِ فَنَوَافِلُ الْعِبَادَاتِ زَوَائِدُ مَشْرُوْعَةٌ لَّنَا لَا عَلَيْنَا وَحُكْمُهُ اَنَّهُ يُثَابُ الْمَرْءُ عَلٰى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ عَلٰى تَرْكِهِ وَيَضْمَنُ بِتَرْكِهِ بِالشُّرُوْعِ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْمُؤَدّٰى صَارَ لِلّٰهِ تَعَالٰى مُسَلَّمًا اِلَيْهِ وَهُوَ كَالنَّذْرِ صَارَ لِلّٰهِ تَسْمِيَةً لَا فِعْلًا ثُمَّ وَجَبَ لِصِيَانَتِهِ اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ فَلَاَنْ يَّجِبَ لِصِيَانَةِ اِبْتِدَاءِ الْفِعْلِ بَقَاؤُهُ اَوْلٰى.

ترجمہ: اور نفل نام ہے زیادتی کا پس عبادات کے نوافل وہ زوائد ہیں جو ہمارے نفع کے لئے مشروع ہیں ہمارے اوپر ضرر کے لئے مشروع نہیں ہے اور اس (نفل) کا حکم یہ ہے کہ آدمی کو اس کے کرنے پر ثواب دیا جائے

گا اور اس کے چھوڑنے پر سزا نہیں دی جائے گی، ضامن قرار دیا جائے گا اس کو چھوڑنے سے شروع کر کے ہمارے نزدیک اس لئے کہ مؤدی اللہ کے طرف سپرد کر دیا گیا اور وہ (شروع فی الفعل) نذر کی طرح ہے وہ (نذر) تسمیہ کے اعتبار سے اللہ کے لئے ہوگئی ہے فعل کے اعتبار سے نہیں پھر واجب ہے اس (نذر) کی حفاظت کے لئے فعل کو شروع کرنا تو ابتداء فعل کی حفاظت کے لئے اس کی بقاء کی حفاظت بدرجہ اولی واجب ہوگی۔

تشریح: نفل، لغت میں مطلق زیادتی کا نام ہے اور شریعت کی اصطلاح میں خاص زیادتی کو کہتے ہیں یعنی وہ زیادتی جو فرائض، واجبات اور سنن پر زائد ہو، اسی کو مصنف نے نوافل العبادات زوائد سے تعبیر کیا ہے کہ عبادات میں نوافل، فرائض، واجبات اور سنن پر اس زیادتی کو کہتے ہیں جو ہمارے نفع کے لئے مشروع ہیں، نوافل میں ہمارا نفع یہی ہے کہ اگر ہم ان نوافل کو ادا کرتے ہیں تو ہمیں ثواب ملے گا، اور وہ زیادتی ہمارے ضرر اور نقصان کے لئے مشروع نہیں ہیں چنانچہ اگر ہم نوافل کو ادا نہیں کرتے ہیں تو ہم سزا اور ملامت کے مستحق نہیں ہوں گے۔

وحکمه انه یثاب المرء علی فعله الخ: نفل کا حکم یہ ہے کہ اس نفل کو انجام دینے پر آدمی کو ثواب دیا جائے گا کیونکہ یہ نفل، عبادت ہے اور عبادت کو انجام دینے سے ثواب ملتا ہے اور نفل کا یہ بھی حکم ہے کہ نفل کو چھوڑنے پر آدمی کو سزا اور عذاب نہیں ملتا ہے کیونکہ یہ نفل، فرض اور واجب نہیں ہے کہ اس کے ترک پر سزا ملے گی اسی طرح اس نفل کے ترک پر آدمی ملامت کا مستحق بھی نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ نفل، سنت نہیں ہے کے اس کے ترک پر ملامت ہوگی۔

ویضمن بترکه بالشروع الخ: امام شافعی کے یہاں اگر کوئی آدمی نفل خواہ نماز ہو یا روزہ شروع کر کے فاسد کر دے تو اس پر اس نفل کی قضاء لازم نہیں ہے کیونکہ جب نفل کی ابتداء لازم نہیں ہے تو اس کی بقاء اور قضاء بھی لازم نہیں ہوگی، اور ہمارے احناف کے نزدیک نفل شروع کرنے کے بعد اس کو مکمل کرنا لازم ہے، فاسد کرنے کی صورت میں اس کی قضاء کرنا لازم ہو جاتی ہے۔ نفل شروع کر کے فاسد کرنے کی صورت میں قضاء کرنا اس لئے لازم ہوتا ہے کہ مؤدی یعنی نفل کا جو حصہ اداء کر چکا ہے وہ حصہ اللہ کے سپرد ہو چکا ہے اور جب مؤدی اللہ کے سپرد ہو چکا تو اس مؤدی کی باطل ہونے سے حفاظت واجب اور ضروری ہے اور یہ حفاظت، مابقیہ حصہ کی حفاظت اور اتمام کے بغیر ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ نماز اور روزہ جب تک مکمل نہ ہو یعنی نماز دو رکعت اور روزہ ایک دن نہ ہو اس پر نماز اور روزہ کا حکم نہیں لگتا ہے پس بعض حصہ کو اداء کرنے کے بعد مابقیہ کا اتمام لازم ہوگا اور اگر مابقیہ حصہ کو فاسد کر دیتا ہے تو ابطال عمل لازم آئے گا جو لاتبطلوا اعمالکم کی وجہ سے حرام ہے پس اگر مابقیہ حصہ کو فاسد کر دیتا ہے تو اس کی قضاء لازم ہوگی کیونکہ قضاء کرنے سے بھی مؤدی کی حفاظت ہو جاتی ہے۔

وھو کالنذر صار للہ تسمیة لا فعلا الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ نفل، نذر کی طرح ہے یعنی اگر کوئی نذر مانتے ہوئے کہتا ہے: للہ علی ان اصوم، تو نذر کے اس تسمیہ اور ذکر ہی سے یہ نذر اللہ کے سپرد ہو جاتی ہے نذر کو بالفعل شروع کئے بغیر ہی، اور پھر

اس نذر کی حفاظت کے لئے ابتداءِ فعلِ نذر واجب ہوتا ہے پس وہ نفل جس کی، فعل کے ذریعہ ابتداء ہو چکی ہے اس ابتداء فعل کی حفاظت کے لئے اس کی بقاء فعل یعنی اس کا اتمام بدرجہ اولی واجب ہوگا، اور فاسد کرنے کی صورت میں چونکہ قضاء کرنے سے بھی مؤدی اور ابتداء فعل کی حفاظت ہو جاتی ہے پس مؤدی کی حفاظت کی غرض سے قضاء لازم ہوگی۔

وَاَمَّا الرُّخَصُ فَاَنْوَاعٌ اَرْبَعَةٌ نَوْعَانِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ اَحَدُهُمَا اَحَقُّ مِنَ الْاٰخَرِ وَنَوْعَانِ مِنَ الْمَجَازِ اَحَدُهُمَا اَتَمُّ مِنَ الْاٰخَرِ فَاَمَّا اَحَقُّ نَوْعَيِ الْحَقِيْقَةِ فَمَا اسْتُبِيْحَ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرِّمِ وَقِيَامِ حُكْمِه جَمِيْعًا مِثْلُ اِجْرَاءِ الْمُكْرَهِ بِمَا فِيْهِ اِلْجَاءٌ كَلِمَةَ الشِّرْكِ عَلٰى لِسَانِه وَاِفْطَارِه فِيْ نَهَارِ رَمَضَانَ وَاِتْلَافِه مَالَ الْغَيْرِ وَجِنَايَتِه عَلَى الْاِحْرَامِ وَتَنَاوُلِ الْمُضْطَرِّ مَالَ الْغَيْرِ وَتَرْكِ الْخَائِفِ عَلٰى نَفْسِهِ الْاَمْرَ بِالْمَعْرُوْفِ وَحُكْمُه اَنَّ الْاَخْذَ بِالْعَزِيْمَةِ اَوْلٰى.

ترجمہ: بہر حال رخصتیں تو (وہ) چار قسموں پر ہیں دو قسمیں حقیقت کی ہیں ان دونوں میں سے ایک، دوسرے سے زیادہ تام ہے اور دو قسمیں مجاز کی ہیں ان دونوں میں سے ایک، دوسرے سے زیادہ تام ہے۔ بہر حال حقیقت کی دونوں قسموں میں سے نوع احق تو وہ، وہ ہے جو مباح سمجھا گیا ہو، محرم اور اس (محرم) کے حکم، تمام کے قیام کے باوجود جیسے مکرَہ کا اس چیز کے ذریعہ جس میں مجبور کیا گیا ہے اپنی زبان پر کلمہ شرک جاری کرنا اور رمضان کے دن میں اس کا افطار کرنا اور اس کا مال غیر کو تلف کرنا اور اس کا جنایت کرنا حالت احرام میں اور مضطر کا مال غیر کو کھانا اور اپنے اوپر ڈرنے والے کا امر بالمعروف چھوڑنا۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ عزیمت کو اختیار کرنا اولی ہے۔

تشریح: رخصت کی اوّلاً دو قسمیں ہیں رخصت حقیقیہ اور رخصت مجازیہ، رخصت حقیقیہ وہ رخصت ہے جس رخصت کے مقابلہ میں عزیمت موجود ہو اور رخصت مجازیہ وہ رخصت ہے جس رخصت کے مقابلہ میں عزیمت موجود نہ ہو یعنی ایک ایسا حکم ہو جس کی عزیمت موجود ہو تو اس حکم کی جو رخصت ہوگی وہ رخصت، رخصت حقیقیہ ہوگی اور اگر حکم کی عزیمت موجود نہ ہو تو اس حکم کی رخصت، رخصت مجازیہ ہوگی۔ اگر عزیمت من کل الوجوہ یعنی ہر اعتبار سے موجود ہو تو رخصت بھی ہر اعتبار سے حقیقت ہوگی اور اس کو رخصت حقیقیہ احق کہتے ہیں یعنی یہ رخصت حقیقیہ زیادہ تام ہوگی اور اگر عزیمت ہر اعتبار سے موجود نہ ہو تو رخصت بھی ہر اعتبار سے حقیقت نہیں ہوگی اور اس کو رخصت حقیقیہ غیر احق (غیر اتم) کہتے ہیں۔ اور اگر حکم کی عزیمت من کل الوجوہ موجود نہ ہو تو ایسے وقت میں اس حکم کی رخصت، احق اور اتم درجہ کی رخصت مجازیہ ہوگی اور اگر حکم کی عزیمت بعض اعتبار سے موجود نہیں ہے تو اس حکم کی رخصت، رخصت مجازیہ غیر احق اور غیر اتم ہوگی۔ اب عبارت سمجھئے! مصنف فرماتے ہیں کہ رخصت کی چار قسمیں ہیں، رخصت حقیقیہ کی دو قسمیں، ایک رخصت حقیقیہ احق اور دوسری رخصت حقیقیہ غیر احق، اسی طرح رخصت مجازیہ کی دو قسمیں ہیں، رخصت مجازیہ احق اور رخصت مجازیہ غیر احق۔

فاما احق نوعی الحقیقۃ الخ: یہاں سے رخصت حقیقیہ کی دونوں قسموں میں سے قسم اول یعنی رخصت حقیقیہ احق کے بارے میں گفتگو کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ رخصت حقیقیہ کی دونوں نوعوں میں سے نوع احق وہ ہے جس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائے، محرِّم اور اس کے حکم کے قیام کے باوجود یعنی اگر کسی شئی کا محرم یعنی سبب حرمت، اور اس محرم کا حکم یعنی حرمت، دونوں موجود ہوں تو اس شئی کو کرنے سے رکنا عزیمت ہے لیکن اس عزیمت کے باوجود، عذر کی وجہ سے اس شئی کو کرنے کی رخصت بھی ہے یعنی اس شئی کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائے گا کہ جیسے مباح چیز کے کرنے پر مؤاخذہ نہیں کیا جاتا ہے اسی طرح اس کے بھی کرنے پر مؤاخذہ نہیں کیا جائے گا لیکن یہ شئی مباح نہیں ہوگی کیونکہ یہ شئی پہلے سے حرام ہے، مباح قرار دینے سے حرمت اور اباحت دو متضاد چیزوں کا اجتماع لازم آئے گا جو درست نہیں ہے اور یہ رخصت، رخصت حقیقیہ احق اس لئے ہے کہ یہاں عزیمت من کل الوجوہ موجود ہے یعنی محرم اور اس کا حکمِ حرمت، تمام موجود ہیں پس اس شئی کو کرنے کی رخصت بھی ہر اعتبار سے حقیقت ہوگی یعنی رخصت حقیقیہ احق اور اتم ہوگی۔

مثل اجراء المکرہ بما فیہ الجاء الخ: مصنف رخصت حقیقیہ احق کی مثال دیتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ جیسے مکرَہ شخص کا اس چیز کے ذریعہ جس میں مجبور کیا گیا ہے اپنی زبان پر کلمہ شرک جاری کرنا یعنی ایک شخص کو کسی نے کلمہ شرک کہنے پر مجبور کیا اور نہ کہنے پر قتل کی دھمکی دی، تو عزیمت اس کلمہ شرک کو بولنے سے رکنا ہے یہاں تک کہ اگر وہ کلمہ شرک نہ کہنے کی وجہ سے مار دیا گیا تو شہید ہوگا مگر اس کے لئے رخصت ہے کہ کلمہ شرک کو اپنی زبان پر جاری کرے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہو یعنی جان بچانے کے عذر سے کلمہ شرک بولنا اس کے لئے مباح ہے یعنی مباح کی طرح اس پر مؤاخذہ نہیں ہوگا، لیکن کلمہ شرک بولنا مباح نہیں ہوگا کیونکہ کلمہ شرک بولنے پر حرمت پہلے سے موجود ہے اب اگر اس کو مباح قرار دیا جائے تو اجتماع ضدین لازم آئے گا جو درست نہیں ہے، یہاں محرم یعنی وہ آیات جن کے سبب سے کلمہ شرک بولنا حرام ہے، موجود ہیں اور حرمت کا حکم بھی موجود ہے یعنی کلمہ شرک بولنا باجماع حرام ہے جب محرم اور حکم حرمت دونوں موجود ہیں تو عزیمت من کل الوجوہ موجود ہوئی اور کلمہ شرک کہنے کی رخصت، رخصت حقیقیہ احق ہوئی۔

وافطارہ فی نہار رمضان الخ: یہ رخصت حقیقیہ احق کی دوسری مثال ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی روزہ دار کو افطار کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے عزیمت عدم افطار ہے یہاں تک کہ اگر عزیمت پر عمل کیا اور مر گیا تو شہید ہوگا مگر افطار کی رخصت ہے، جبکہ محرم یعنی شھو دِ شہر رمضان اور، حکمِ حرمت یعنی افطار کا حرام ہونا موجود ہے پس محرم اور حکمِ حرمت دونوں کے موجود ہونے کی وجہ سے عزیمت من کل الوجوہ موجود ہوئی اور افطار کی رخصت، رخصت حقیقیہ احق ہوئی۔

واتلافہ مال الغیر: یہاں سے رخصت حقیقیہ احق کی تیسری مثال دے رہے ہیں کہ اگر کسی کو مال غیر کے ہلاک کرنے پر مجبور کیا جائے تو عزیمت ہلاک نہ کرنا ہے یہاں تک کہ اگر عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے مارا گیا تو شہید ہوگا مگر تلف کی رخصت ہے جبکہ محرم یعنی وہ دلیل جس کی وجہ سے مال غیر کو تلف کرنا حرام ہے، موجود ہے اور، حکم حرمت، بھی موجود ہے پس محرم اور حکم

حرمت دونوں موجود ہونے کی وجہ سے عزیمت من کل الوجوہ موجود ہوئی اور رخصت تلف، رخصت حقیقیہ احق ہوئی۔

وجنايته على الاحرام: یہ رخصت حقیقیہ احق کی چوتھی مثال ہے کہ اگر مُحرِم (احرام والے) کو جنایت کرنے پر مجبور کیا جائے تو عزیمت، جنایت نہ کرنا ہے چنانچہ اگر عزیمت پر عمل کی وجہ سے مارا گیا تو شہید ہوگا مگر جنایت کی رخصت ہے جبکہ مُحرِّم اور حکم حرمت دونوں موجود ہیں پس دونوں کے موجود ہونے کی وجہ سے عزیمت من کل الوجوہ موجود ہوئی اور رخصت جنایت، رخصت حقیقیہ احق ہوئی۔

وتناول المضطر مال الغير: یہ پانچویں مثال ہے کہ اگر کسی مضطر (بھوک سے پریشان) کے سامنے مال غیر، موجود ہو تو عزیمت عدم تناول ہے یہاں تک کہ اگر عزیمت پر عمل کی وجہ سے مر گیا تو شہید ہوگا مگر تناول کی رخصت ہے جب کہ محرم اور حکم حرمت موجود ہیں پس دونوں موجود ہونے کی وجہ سے عزیمت من کل الوجوہ موجود ہوئی اور تناول کی رخصت، رخصت حقیقیہ احق ہوئی۔

وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف: یہ چھٹی مثال ہے کہ اگر کوئی شخص بھلائی کا حکم کرنے میں، اپنے اوپر ظالم بادشاہ سے تکلیف پہونچنے کا خوف محسوس کرے تو عزیمت یہ ہے کہ وہ امر بالمعروف سے باز نہ آئے، اگر عزیمت پر عمل کی وجہ سے مارا گیا تو شہید ہوگا مگر امر بالمعروف ترک کرنے کی رخصت ہے جبکہ محرم اور حکم حرمت موجود ہیں پس دونوں موجود ہونے کی وجہ سے عزیمت من کل الوجوہ موجود ہوئی اور ترک امر بالمعروف کی رخصت، رخصت حقیقیہ احق ہوئی۔

وحكمه الاخذ بالعزيمة اولى: رخصت حقیقیہ کی اس قسم اول کا حکم یہ ہے کہ عزیمت کو اختیار کرنا اولی ہے چنانچہ ان تمام صورتوں میں اگر عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے مر گیا تو عنداللہ ماجور ہوگا۔

وَاَمَّا النَّوْعُ الثَّانِيُّ فَمَا يُسْتَبَاحُ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ وَتَرَاخِي حُكْمِهِ كَفِطْرِ الْمَرِيْضِ وَالْمُسَافِرِ يُسْتَبَاحُ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ وَتَرَاخِي حُكْمِهِ فِيْهِمَا وَلِهٰذَا صَحَّ الْاَدَاءُ مِنْهُمَا وَلَوْ مَاتَا قَبْلَ اِدْرَاكِ عِدَّةٍ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ لَمْ يَلْزَمْهُمَا الْاَمْرُ بِالْفِدْيَةِ.

ترجمہ: اور بہرحال نوع ثانی تو وہ، وہ ہے جو مباح سمجھا جاتا ہو سبب (محرم) کے قیام اور اس کے حکم کے تراخی کے ساتھ جیسے مریض اور مسافر کا افطار، مباح سمجھا جاتا ہے ان دونوں میں سبب کے قیام اور اس کے حکم کے مؤخر ہونے کے ساتھ، اور اسی وجہ سے ان دونوں (مریض اور مسافر) کی طرف سے اداء صحیح ہے اور اگر دونوں عدۃ من ایام اخر کے پانے سے پہلے مر گئے تو ان دونوں کو فدیہ کا حکم (اور وصیت) کرنا لازم نہ ہوگا۔

تشریح: یہاں سے رخصت حقیقیہ کی دوسری قسم، رخصت حقیقیہ غیر احق کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ رخصت حقیقیہ کی دوسری قسم رخصت حقیقیہ غیر احق وہ ہے جو قیام سبب اور تراخی حکم کے باوجود مباح سمجھا جاتا ہے یعنی کسی چیز کا سبب یعنی محرِّم موجود ہو اور اس سبب کا حکم، عذر کی وجہ سے، یہاں کی عبارت حذف ہو تو بہتر ہے مؤخر ہو، اس کے باوجود اس چیز کو مباح سمجھا

جاتا ہو یعنی اس چیز کی رخصت ہو، یہ رخصت حقیقیہ غیر احق ہے، رخصت حقیقیہ تو اس لئے کہ عزیمت یعنی سبب محرم موجود ہے اور یہ رخصت اس عزیمت کے مقابلہ میں ہے، اور غیر احق اس لئے کہ عزیمت من کل الوجوہ موجود نہیں ہے کیونکہ صرف محرم موجود ہے اور حکم فی الحال موجود نہیں ہے اور جب عزیمت من کل الوجوہ موجود نہیں ہے تو یہ رخصت حقیقیہ غیر احق اور غیر تام ہوئی۔

کفطر المریض و المسافر الخ: مصنف اس نوع ثانی رخصت حقیقیہ غیر احق، کی مثال دے رہے ہیں کہ جیسے مریض اور مسافر آدمی کے لئے عزیمت روزہ رکھنا ہے مگر عذر کی وجہ سے افطار مباح ہے یعنی روزہ نہ رکھنے کی ان دونوں کو رخصت ہے جبکہ محرمِ افطار یعنی سبب صوم یعنی شہود شھر رمضان، ان دونوں کے حق میں موجود ہے یعنی ان دونوں نے چاند دیکھا ہے لیکن حکمِ صوم فی الحال عدۃ من ایام اخر کی وجہ سے موجود نہیں ہے پس عزیمت صرف بعض اعتبار سے موجود ہے یعنی صرف سببِ محرم موجود ہے اس لئے یہ رخصت حقیقیہ غیر احق اور غیر تام ہوئی۔

ولهذا اصح الاداء منهما الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ چونکہ سبب یعنی موجبِ صوم یعنی شہود شھر رمضان موجود ہے اسی وجہ سے اگر یہ دونوں شخص، عزیمت یعنی سبب اور موجبِ صوم کا لحاظ کرتے ہوئے روزہ رکھ لیتا ہے تو ان دونوں کا روزہ صحیح اور اداء ہو جائے گا اور چونکہ حکمِ صوم، عدۃ من ایام اخر کی وجہ سے مؤخر ہے اسی وجہ سے اگر یہ دونوں عدۃ من ایام اخر پانے سے پہلے مر گئے مثلاً بروز عید مر گئے تو ان دونوں پر وارث کو چھوٹے ہوئے روزوں کے عوض فدیہ دینے کا حکم اور وصیت کرنا لازم نہ ہوگا جیسے مکرہ علی الفطر اگر روزۂ رمضان کا افطار کر لے اور قضاء کی نوبت نہ آپائے تو مرنے سے پہلے فدیہ کی وصیت اس کے لئے لازم ہے۔

> وَحُكْمُه اَنَّ الصَّوْمَ اَفْضَلُ عِنْدَنَا لِكَمَالِ سَبَبِه وَتَرَدُّدٍ فِي الرُّخْصَةِ فَالْعَزِيْمَةُ تُؤَدِّيْ مَعْنَى الرُّخْصَةِ مِنْ حَيْثُ تَضَمُّنِهَا يُسْرَ مُوَافَقَةِ الْمُسْلِمِيْنَ اِلَّا اَنْ يَّخَافَ الْهَلَاكَ عَلٰى نَفْسِه فَلَيْسَ لَه اَنْ يَّبْذُلَ نَفْسَه لِاِقَامَةِ الصَّوْمِ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ عَنْهُ سَاقِطٌ بِخِلَافِ النَّوْعِ الْاَوَّلِ.

ترجمه: اور اس (دوسری قسم) کا حکم یہ ہے کہ روزہ ہمارے نزدیک افضل ہے اس کے سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے اور رخصت میں تردد کی وجہ سے پس عزیمت رخصت کے معنی کو اداء کرتی ہے اس حیثیت سے کہ وہ (عزیمت) موافقت مسلمین کی (وجہ سے) آسانی کو متضمن ہے مگر یہ کہ اپنی جان پر ہلاکت کا خوف کرے پس اس کے لئے اپنی جان کو ہلاک کرنا جائز نہیں ہے روزہ کو اداء کرنے کے لئے اس لئے کہ وجوب اس سے ساقط ہے برخلاف نوعِ اول کے۔

تشریح: رخصت حقیقیہ کی دوسری قسم غیر احق، کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولی اور بہتر ہے پس مثال مذکور میں مریض اور مسافر کے لئے روزہ رکھنا جو عزیمت ہے، اولی ہوگا۔

لکمال سببه: اس دوسری قسم میں عزیمت پر عمل کے اولی ہونے کی دو وجہیں ہیں مصنف نے اس عبارت میں پہلی وجہ کو بیان کیا ہے کہ اس دوسری قسم میں عزیمت پر عمل اولی اس لئے ہے کہ روزہ کا سبب جو شہود شہر ہے وہ کامل اور مکمل طور پر موجود ہے

یعنی مریض اور مسافر کو شہود شہر رمضان مکمل حاصل ہے پس اس سبب کا حکم یعنی روزہ رکھنا اولی ہوگا، رہا عدة من ایام اخر کی وجہ سے مریض اور مسافر کے لئے حکم صوم کی تاخیر، تو یہ تاخیر حکم، تعجیل صوم یعنی عزیمت پر عمل سے مانع نہیں ہے جیسے اگر کوئی دین مؤجل کو جلدی اداء کرے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

وتردد فی الرخصة: اس دوسری قسم میں عزیمت پر عمل کے اولی ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ رخصت، یسر اور آسانی کے لئے ہوتی ہے اور مریض و مسافر کے رخصتِ افطار یعنی روزہ نہ رکھنے میں آسانی متعین نہیں ہے بلکہ روزہ نہ رکھنے میں تردد ہے یعنی روزہ نہ رکھنے میں آسانی بھی ہوسکتی ہے بایں طور کہ روزہ نہ رکھنے کی صورت میں راحت اور آرام ہے، اور آسانی نہیں بھی ہوسکتی ہے بایں طور کہ اگر افطار کرتا ہے تو رمضان کے بعد روزہ رکھنا اکیلا ہونے کی وجہ سے گراں ہوگا، ہاں اگر عزیمت پر عمل کر کے روزہ رکھ لیتا ہے تو رمضان میں چونکہ بہت سے مسلمان روزہ رکھتے ہیں اس لئے موافقت مسلمین کی وجہ سے آسانی ہوگی پس عزیمت یعنی ان دونوں شخصوں کا رمضان میں روزہ رکھ لینا، رخصت کے معنی اور مقصد کو اداء کر دیتی ہے کیونکہ رخصت کا مقصد آسانی ہے اور یہ عزیمت، موافقت مسلمین کی وجہ سے، آسانی کو متضمن ہے اور جب افطار اور عدم افطار دونوں میں یسر ہے تو ان دونوں میں تعارض ہو گیا، مگر چونکہ عدم افطار یعنی روزہ رکھنے کی صورت میں عمل اللہ کے لئے ہوگا اور افطار یعنی روزہ نہ رکھنے کی صورت میں عمل اپنے مفاد کے لئے ہوگا اور اللہ کے لئے عمل کرنا اولی ہوتا ہے اس لئے روزہ رکھنا یعنی عزیمت پر عمل کرنا اولی اور افضل ہوگا۔

الا ان یخاف الهلاک علی نفسه الخ: ہاں اگر روزہ رکھنے یعنی عزیمت پر عمل کی وجہ سے ہلاکت نفس کا خوف ہو تو اس کے لئے روزہ رکھنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ روزے کو اداء کرنا فی الحال اس سے ساقط ہے جیسا کہ اللہ نے فرمایا: **فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر** چنانچہ اگر ہلاکت نفس کے خوف کے باوجود، روزہ رکھنے کی وجہ سے مرجاتا ہے تو گنہ گار ہوگا کیونکہ اس نے غیر ضروری چیز کو اختیار کر کے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈال لیا ہے اور یہ معصیت ہے اور اس روزہ کے معصیت ہونے پر حضور ﷺ کا قول: **لیس من البر الصیام فی السفر** بھی دلالت کر رہی ہے برخلاف نوع اول کے کہ اگر عزیمت پر عمل کی وجہ سے مرجاتا ہے تو شہید ہوگا کیونکہ نوع اول میں حکم مؤخر نہیں تھا پھر بھی عزیمت پر عمل کیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کے حق کی پرواہ میں اپنے کو ہلاک کر دیا ہے اور اس طرح کے لوگ شہید ہوتے ہیں پس نوع اول میں عزیمت پر عمل کی وجہ سے مر گیا تو شہید ہوگا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک، روزہ نہ رکھنا اولی ہے اور دلیل میں اسی حدیث **لیس من البر الصیام فی السفر** کو پیش کرتے ہیں کہ سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے، ہم اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ اور اس طرح کی احادیث سفر جہاد کے بارے میں ہے، عام سفر کے بارے میں نہیں ہے اور سفر جہاد میں روزہ نہ رکھنا ہی اولی ہے، دوسرے سفر کا یہ حکم نہیں ہے پس یہ حدیث ہمارے خلاف حجت نہیں ہوگی۔

وَاَمَّا اَتَمُّ نَوْعَيِ الْمَجَازِ فَمَا وُضِعَ عَنَّا مِنَ الْاِصْرِ وَالْاَغْلَالِ فَاِنَّ ذَالِكَ يُسَمّٰى رُخْصَةً مَجَازًا لِاَنَّ الْاَصْلَ سَاقِطٌ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوْعًا فَلَمْ يَكُنْ رُخْصَةً اِلَّا مَجَازًا مِنْ حَيْثُ هُوَ نَسْخٌ تَمَحَّضَ تَخْفِيْفًا.

ترجمہ: اور بہرحال مجاز کی دونوعوں میں سے (نوع) اتم تو وہ، وہ احکام شاقہ اور معاہدے ہیں جو ہم سے اٹھا لئے گئے ہیں اس کا مجازاً رخصت، نام رکھا جاتا ہے اس لئے کہ اصل ساقط ہے مشروع ہوکر باقی نہیں ہے پس وہ رخصت نہیں ہوگا مگر مجازاً اس حیثیت سے کہ وہ نسخ محض ہے تخفیفاً۔

تشریح: یہاں سے رخصت کی تیسری قسم، رخصت مجازیہ احق اور اتم کو بیان کررہے ہیں، بہرحال رخصت مجازیہ کی نوع اتم وہ احکام شاقہ اور معاہدے ہیں جو ہم امت محمدیہ سے اٹھالئے گئے ہیں جن کا پچھلی امتیں مکلف تھیں مثلاً غلطی کرنے والے اعضاء کو کاٹنا، خاطی کی توبہ۔ خاطی کو قتل کرنا، مسجد کے علاوہ نماز کا جائز نہ ہونا، تیمم سے طہارت حاصل نہ ہونا، حائضات سے ایام حیض میں میل جول نہ رکھنا، گوشت میں چربیوں اور رگوں کا حرام ہونا، سنیچر کو مچھلی کے شکار کا حرام ہونا، وغیرہ، ان احکام شاقہ کا ہم امت محمدیہ سے ساقط ہونا، مجازاً رخصت اتم ہے، ان احکام شاقہ کا ہم سے ساقط ہونا، مجازاً رخصت اتم، اس لئے ہے کہ اصل یعنی یہی مذکورہ احکام شاقہ جو عزیمت ہیں بالکل مشروع ہی نہیں ہیں اور جب عزیمت بالکل مشروع نہ ہوتو اس وقت رخصت، رخصت مجازیہ اتم ہوتی ہے لہٰذا مذکورہ احکام شاقہ کا ہم امت محمدیہ سے ساقط ہونا رخصت مجازیہ اتم ہوگی، رہی یہ بات کہ ان احکام شاقہ کے ساقط اور مشروع نہ ہونے کو، مجازاً رخصت کیوں کہا گیا ہے، تو مصنف **من حیث ھو نسخ تمحض تخفیفًا** سے اس کی وجہ بتلا رہے ہیں کہ ان احکام شاقہ کے ساقط ہونے کو مجازاً، رخصت، اس لئے کہا گیا ہے کہ یہ احکام شاقہ شروع ہی سے ہم امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ساقط ہیں پس یہ احکام، حقیقت کے اعتبار سے منسوخ کہلائیں گے اور اس نسخ کی غرض، بندوں پر تخفیف کرنا ہے، اور چونکہ احکام جس طرح نسخ سے ساقط ہوجاتے ہیں اسی طرح رخصت، سے بھی اصلِ احکام، ساقط ہوجاتے ہیں پس رخصت، اسقاط حکم میں نسخ کے شریک ہوگئی اور اس شرکت کی وجہ سے اس نسخ (احکام شاقہ کے ساقط ہونے) پر مجازاً، رخصت کا اطلاق کردیا گیا۔

وَاَمَّا النَّوْعُ الرَّابِعُ فَمَا سَقَطَ عَنِ الْعِبَادِ مَعَ كَوْنِهٖ مَشْرُوْعًا فِي الْجُمْلَةِ كَالْعَيْنِيَّةِ الْمَشْرُوْطَةِ فِي الْبَيْعِ سَقَطَ اِشْتِرَاطُهَا فِيْ نَوْعٍ مِنْهُ اَصْلًا وَهُوَ السَّلَمُ حَتّٰى كَانَتِ الْعَيْنِيَّةُ فِي الْمُسْلَمِ فِيْهِ مُفْسِدَةً لِلْعَقْدِ وَكَذٰلِكَ الْخَمْرُ وَالْمَيْتَةُ سَقَطَ حُرْمَتُهُمَا فِيْ حَقِّ الْمُكْرَهِ وَالْمُضْطَرِّ اَصْلًا لِلْاِسْتِثْنَاءِ حَتّٰى لَايَسَعَهُمَا الصَّبْرُ عَنْهُمَا وَكَذٰلِكَ الرِّجْلُ سَقَطَ غُسْلُهٗ فِيْ مُدَّةِ الْمَسْحِ اَصْلًا لِعَدَمِ سِرَايَةِ الْحَدَثِ اِلَيْهِ.

ترجمہ: اور بہرحال چوتھی قسم تو وہ ہے جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہو جیسے مبیع کا متعین ہونا جو بیع میں شرط ہے اس کا شرط ہونا بیع کی ایک نوع میں بالکل ساقط ہے اور وہ سلم ہے یہاں تک کہ مسلم فیہ کا متعین ہونا عقد سلم کو فاسد کردیتا ہے اور ایسے ہی خمر اور میتہ ان دونوں کی حرمت مکرہ اور مضطر کے حق میں بالکل ساقط

ہے استثناء کی وجہ سے، یہاں تک کہ ان دونوں مخصوں کے لئے ان دونوں چیزوں سے صبر کی گنجائش نہیں ہے۔ ایسے ہی پاؤں، اس کا دھونا مدت مسح میں بالکل ساقط ہے حدث کے اس کی طرف سرایت نہ کرنے کی وجہ سے۔

تشریح: مطلق رخصت کی چوتھی قسم اور رخصت مجازیہ کی دوسری قسم یعنی رخصت مجازیہ غیر اتم، وہ ہے، جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ جس جگہ حکم میں رخصت ہے اس جگہ تو اصل حکم یعنی عزیمت مشروع نہ ہو البتہ اس کے علاوہ دوسری جگہ میں اصل حکم اور عزیمت مشروع ہو، پس جس جگہ رخصت، مشروع ہے لیکن عزیمت مشروع نہیں ہے اس جگہ رخصت بلا عزیمت ہونے کی وجہ سے وہ رخصت، رخصت مجازیہ ہوگی لیکن یہ عزیمت دوسری جگہ موجود ہے اس لئے یہ رخصت کامل درجہ کی نہیں ہوگی بلکہ رخصت مجازیہ غیر اتم ہوگی جیسے بیع میں، مبیع کا متعین اور حاضر ہونا شرط ہے مگر بیع کی ایک قسم یعنی بیع سلم میں یہ شرط، بالکل ساقط ہے یہاں تک کہ بیع سلم میں مبیع یعنی مسلم فیہ کے متعین ہونے کی شرط لگانا عقد سلم کو فاسد کر دیتا ہے، اس بیع سلم میں مبیع کے متعین ہونے کو ساقط کرنا رخصت مجازیہ ہے کیونکہ موضع رخصت یعنی عقد سلم میں عزیمت اور اصل حکم یعنی مبیع کا متعین ہونا بالکل مشروع نہیں ہے پس یہ رخصت بلا عزیمت مشروع ہونے کی وجہ سے رخصت مجازیہ ہوگی اور چونکہ عزیمت یعنی مبیع کا متعین ہونا، موضع رخصت کے علاوہ دوسرے موضع میں، یعنی بیع سلم کے علاوہ دوسری بیوع میں مشروع ہے اس لئے یہ رخصت مجاز ہونے میں ناقص ہوگی یعنی رخصت مجازیہ غیر اتم ہوگی۔

وکذالک الخمر والمیتہ الخ: جس طرح عقد سلم میں مبیع اور مسلم فیہ کا متعین ہونا، ساقط ہے اسی طرح مکرَہ اور مضطر کے حق میں شراب اور مردار کی حرمت بالکل ساقط ہے یعنی مکرہ جس کو شراب یا مردار کھانے پر مجبور کیا گیا ہو اور مضطر یعنی وہ شخص جو انتظام نہ ہونے کی وجہ سے کھانے پینے کے لئے لاچار ہو اور حالت مخمصہ میں پہونچ گیا ہو تو ایسے لوگوں کے لئے شراب پینا اور مردار کھانا بالکل حرام نہیں ہے کیونکہ اللہ نے اس آیت **قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ میں الا ما اضطررتم الیہ** کے ذریعہ مضطر کے لئے مذکورہ حرمت (جو ما حرم میں بیان کیا گیا ہے) سے استثنا کیا ہے یعنی اس آیت میں حالت اضطرار میں حرام چیزیں مثلاً مردار اور شراب کا حرام ہونا ساقط کر دیا گیا ہے، یہاں تک کہ حالت اکراہ اور حالت اضطرار میں شراب اور مردار سے صبر کر کے استعمال نہ کرنے کی گنجائش نہیں ہے یعنی حالت اکراہ اور حالت اضطرار میں شراب اور مردار کا استعمال ضروری ہے اگر استعمال نہیں کیا اور مر گیا تو گنہ گار ہوگا، اس مسئلہ میں ان دونوں کے حق میں ان دونوں چیزوں کی حرمتوں کا ساقط ہونا رخصت ہے اور چونکہ ان دونوں کے حق میں عزیمت یعنی ان دونوں کی حرمت، بالکل مشروع نہیں ہے اس لئے یہ رخصت مجازیہ ہوئی اور چونکہ یہ عزیمت یعنی ان دونوں کی حرمت، دوسری جگہ یعنی غیر مکرہ اور غیر مضطر کے حق میں موجود اور مشروع ہے اس لئے یہ رخصت، رخصت مجازیہ غیر اتم ہوئی۔ امام شافعی کے نزدیک ان دونوں کے حق میں ان دونوں کی حرمت ساقط نہیں ہوئی ہے البتہ ان حالتوں میں ان چیزوں کے استعمال پر مؤاخذہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ اللہ نے فرمایا ہے: **فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور**

رحیم، یعنی جو کوئی مضطر ہو اس حال میں کہ طالب لذت نہ ہو اور نہ حد سے تجاوز کرنے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے بیشک اللہ تعالیٰ مغفرت کرنے والا اور مہربان ہے، اس آیت میں مغفرت کا ذکر ہے اور مغفرت ارتکاب ممنوع پر ہوتی ہے پتہ چلا کہ مردار کھانا اور شراب پینا ممنوع اور حرام ہے۔ احناف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان دونوں کے لئے ان دونوں چیزوں کے استعمال کا حرام ہونا، تو ساقط ہے ہی اور چونکہ ان حالات میں ضرورت سے زائد استعمال سے بچنا، ناممکن ہے پس ضرورت سے زائد کھانے پر مغفرت کا وعدہ کیا گیا ہے معلوم ہوا کہ مغفرت کا تعلق زائد از ضرورت مقدار کھانے سے ہے، نہ کہ ارتکاب ممنوع سے۔

وکذالک الرجل الخ: جس طرح بیع سلم میں مبیع کا متعین ہونا ساقط ہے اور حالت اکراہ و اضطرار میں خمر اور مردار کی حرمت ساقط ہے اسی طرح مدت مسح میں پاؤں کا دھونا بھی بالکل ساقط ہے یعنی اگر کوئی خف پر مسح کرتا ہے تو مقیم اور مسافر کے لئے جو مدت مسح ہے اس مدت میں، مسح علی الخف کافی ہوگا، پاؤں کا دھونا بالکل ساقط ہے، کیونکہ خف پہننے کی وجہ سے حدث، پاؤں میں سرایت نہیں کرتا ہے پس عدم سرایت حدث کی وجہ سے پاؤں کا دھونا ساقط ہے، اس مسئلہ میں غسل رِجل کا ساقط ہونا رخصت ہے اور چونکہ یہاں عزیمت یعنی غسل رجل بالکل مشروع نہیں ہے اس لئے یہ رخصت، رخصت مجاز یہ ہوگی مگر دوسری جگہ یعنی مسح علی الخف، نہ کرنے والوں کے حق میں عزیمت یعنی غسل رِجل موجود ہے اس لئے یہ رخصت مجاز یہ غیر اتم ہوگی۔

> وَكَذَالِكَ قَصْرُ الصَّلٰوةِ فِيْ حَقِّ الْمُسَافِرِ رُخْصَةُ اِسْقَاطٍ عِنْدَنَا وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ ظُهْرَ الْمُسَافِرِ وَفَجْرَه سَوَاءٌ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ عَلَيْهِ وَاِنَّمَا جَعَلْنَا هَا اِسْقَاطًا مَحْضًا اِسْتِدْلَالًا بِدَلِيْلِ الرُّخْصَةِ وَمَعْنَا هَا اَمَّا الدَّلِيْلُ فَمَا رُوِيَ عَنْ عُمَرَ اَنَّه قَالَ اَنَقْصُرُ الصَّلٰوةَ وَنَحْنُ اٰمِنُوْنَ فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ هٰذِهٖ صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللّٰهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوْا صَدَقَتَه سَمَّاه صَدَقَةً وَالتَّصَدُّقُ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيْكَ اِسْقَاطٌ مَحْضٌ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ كَالْعَفْوِ عَنِ الْقِصَاصِ وَاَمَّا الْمَعْنٰى فَهُوَ اَنَّ الرُّخْصَةَ لِطَلَبِ الرِّفْقِ وَالرِّفْقُ مُتَعَيِّنٌ فِي الْقَصْرِ فَسَقَطَ الْاِكْمَالُ اَصْلًا وَلِاَنَّ الْاِخْتِيَارَ بَيْنَ الْقَصْرِ وَالْاِكْمَالِ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَّتَضَمَّنَ رِفْقًا لَا يَلِيْقُ بِالْعُبُوْدِيَةِ بِخِلَافِ الصَّوْمِ لِاَنَّ النَّصَّ جَاءَ بِالتَّاخِيْرِ دُوْنَ الصَّدَقَةِ وَالْيُسْرُ فِيْهِ مُتَعَارِضٌ فَصَارَ التَّخْيِيْرُ فِيْهِ لِطَلَبِ الرِّفْقِ.

ترجمہ: اور ایسے ہی مسافر کے حق میں قصر صلوٰۃ ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ مسافر کی ظہر اور اس کی فجر کی نماز برابر ہیں اس پر زیادتی کا احتمال نہیں ہے اور ہم نے اس (رخصت) کو اسقاط محض قرار دیا ہے دلیل رخصت اور اس (رخصت) کے معنیٰ سے استدلال کرتے ہوئے، بہر حال دلیلِ رخصت تو وہ ہے جو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا (اے اللہ کے رسول) کیا ہم قصر کریں حالانکہ ہم مامون ہیں تو نبی علیہ السلام نے فرمایا یہ صدقہ ہے اس کے ذریعہ اللہ نے تم پر صدقہ کیا ہے تو تم اس کے صدقہ کو قبول کرو، اس کا نام صدقہ رکھا

ہے اور ایسی چیز کا صدقہ جو تملیک کا احتمال نہ رکھے اسقاط محض ہے رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے قصاص معاف کرنا اور بہر حال معنی رخصت تو وہ یہ ہے کہ رخصت آسانی کو طلب کرنے کے لئے (مشروع) ہے اور آسانی قصر میں متعین ہے پس اکمال صلوٰۃ بالکل ساقط ہو گیا اور اس لئے کہ اختیار قصر اور اکمال کے درمیان بغیر اس کے کہ وہ (اکمال) آسانی کو متضمن ہو عبودیت کے لائق نہیں ہے برخلاف روزہ کے اس لئے کہ نص تاخیر کے ساتھ آئی ہے نہ کہ صدقہ کے ساتھ اور یسر اس (روزہ) میں متعارض ہے پس اس (روزہ) میں اختیار دینا آسانی کو طلب کرنے کے لئے ہوا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح بیع سلم میں مبیع یعنی مسلم فیہ کا متعین ہونا ساقط ہے یعنی اس کی عزیمت مشروع نہیں ہے اسی طرح مسافر کے حق میں قصر صلوٰۃ ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے یعنی یہاں بھی عزیمت مشروع نہیں ہے یعنی حالت سفر میں چار رکعت پڑھنا جائز اور عزیمت نہیں ہے، امام شافعی کے نزدیک مسافر شرعی کے لئے چار رکعت پڑھنا عزیمت ہے کیونکہ ارشاد باری: **واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا** میں، قصر کو خوف پر معلق کیا گیا ہے اور جناح کی نفی کی گئی ہے اور یہ اباحت کا فائدہ دیتی ہے یعنی مسافر کے لئے قصر مباح ہے واجب اور ضروری نہیں ہے چار رکعت بھی پڑھ سکتا ہے اور قصر بھی کر سکتا ہے اور جب قصر ضروری نہیں ہے تو قصر صلوٰۃ رخصت اسقاط نہیں ہوگا، رخصت اسقاط تو اس وقت ہوتا جب قصر صلوٰۃ ضروری ہوتا، احناف کی طرف سے جواب یہ ہے کہ خوف کی قید احترازی نہیں ہے بلکہ اتفاقی ہے اور رہا جناح کی نفی تو یہ طیب خاطر کے لئے ہے کیونکہ بعض لوگوں کا گمان تھا کہ قصر میں جناح اور حرج ہے، اللہ نے **لیس علیکم جناح** کہہ کر ان لوگوں کو مطمئن کر دیا کہ قصر میں جناح اور حرج نہیں ہے۔ پس جب خوف کی قید احترازی نہیں ہے بلکہ اتفاقی ہے اور جناح کی نفی طیب خاطر کے لئے ہے تو اس سے اباحت کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا بلکہ یہ رخصت لازم اور رخصت اسقاط ہوگی یعنی دو رکعت ساقط ہو کر دو رکعت لازم ہوگی۔

ولهذا قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء الخ: چونکہ مسافر کا قصر صلوٰۃ، رخصت اسقاط ہے یعنی لازمی طور سے چار رکعت والی سے دو رکعت ساقط ہو جاتی ہے اسی وجہ سے ہم احناف نے کہا ہے کہ مسافر کی نماز ظہر اور نماز فجر دونوں برابر ہیں اس پر زیادتی کا احتمال نہیں ہے یعنی جس طرح مسافر پر فجر کی دو رکعت نماز لازم ہے اور اس پر زیادتی نہیں کر سکتا ہے اسی طرح مسافر پر ظہر کی بھی دو ہی رکعت پڑھنا لازم اور ضروری ہے دو رکعت پر زیادتی کا احتمال نہیں ہے۔

وانما جعلناها اسقاطا محضا الخ: یہاں سے قصر صلوٰۃ کے رخصت اسقاط ہونے پر دلیل پیش کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ہم نے اس رخصت یعنی قصر کو اسقاط محض قرار دینے پر دو دلیلوں سے استدلال کیا ہے ایک تو دلیل رخصت سے یعنی اس دلیل سے جس سے لازمی طور سے رخصت اور قصر ثابت ہوتا ہے اور ایک معنی قصر سے۔ بہر حال دلیل رخصت سے استدلال تو یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ اے اللہ کے رسول، کیا ہم امن کی

حالت میں بھی نماز میں قصر کریں تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ یہ قصر صلوٰۃ ایک صدقہ ہے، اللہ نے قصر صلوٰۃ کے ذریعہ تمہارے اوپر صدقہ کیا ہے سو تم اس صدقہ کو قبول کرو اور قصر کرو، دیکھئے! حضورؐ نے قصر صلوٰۃ کو صدقہ کہا ہے اور ایسی چیز کا صدقہ جو تملیک کا احتمال نہ رکھے، خالص رخصت اسقاط ہوتا ہے رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے یعنی وہ رخصت اس پر لازم ہوتی ہے اس کو قبول نہ کرنے سے رد نہیں ہوتا ہے جیسے عفو عن القصاص یعنی اگر مقتول کے ورثاء قصاص کو معاف کردے اور کہے: وهبت القصاص لک تو یہ قصاص معاف ہوجائے گا رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے یعنی اگر من علیہ القصاص اس ہبہ اور معافی کو رد کرنا چاہے تو رد نہیں ہوسکتا۔

واما المعنى فهو ان الرخصة لطلب الرفق الخ: مصنف نے قصر صلوٰۃ کے رخصت اسقاط ہونے پر معنیٔ رخصت سے دو طریقوں پر استدلال کیا ہے پہلے طریقہ استدلال کا حاصل یہ ہے کہ کسی حکم میں رخصت کا مقصد اور معنی یہ ہے کہ اس رخصت کے ذریعہ بندہ کو آسانی حاصل ہو یہاں آسانی قصر صلوٰۃ میں متعین ہے، قصر صلوٰۃ میں آسانی تو ظاہر ہے کہ دو ہی رکعت ہیں، رہا عزیمت تو اس میں آسانی نہیں ہے کیونکہ عزیمت یعنی اکمال صلوٰۃ میں نہ تو رکعت کم ہے اور نہ ثواب زیادہ ہے کیونکہ زیادہ ثواب واجب کو ادا کرنے میں ملتا ہے اور اکمال صلوٰۃ مسافر کے لئے واجب نہیں ہے پس اکمال صلوٰۃ میں زیادہ ثواب بھی نہیں ملے گا اس سے پتہ چلا کہ عزیمت یعنی اکمال صلوٰۃ میں کوئی رفق نہیں ہے رفق اور آسانی قصر میں متعین ہے اور جب رفق، قصر صلوٰۃ میں متعین ہے اور رخصت کا مقصد بھی رفق ہی ہے تو عزیمت اور اکمال صلوٰۃ ساقط ہوجائے گا یعنی قصر صلوٰۃ عزیمت کو ساقط کردے گا اور یہی ہے قصر صلوٰۃ کا رخصت اسقاط ہونا۔ قصر صلوٰۃ کے رخصت اسقاط ہونے پر، معنیٔ رخصت سے استدلال کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اگر مسافر کو اکمال اور قصر صلوٰۃ میں اختیار دے دیا جائے جیسا کہ امام شافعی اختیار دیتے ہیں تو اس طرح کا اختیار بندوں کے لائق اور اس کے شایان شان نہیں ہے اس لئے کہ بندہ اگر اکمال کو اختیار کرتا ہے تو اس میں بندہ کو کوئی رفق اور فائدہ نہیں ہوگا اور بلا فائدہ کوئی کام کرنا خدا کے شایان شان تو ہے بندوں کے شایان شان نہیں ہے۔

بخلاف الصوم الخ: امام شافعی کا کہنا ہے کہ جس طرح روزہ میں مسافر کو اختیار ہے اسی طرح قصر صلوٰۃ میں بھی اختیار ہوگا، یہاں سے امام شافعی کے اسی قیاس کا جواب دے رہے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ قصر صلوٰۃ روزہ کے برخلاف ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مسافر کے روزہ کے بارے میں تاخیر پر نص وارد ہے ارشاد باری ہے: **فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر۔** نص میں رخصتِ روزہ کے صدقہ ہونے کا ذکر نہیں ہے یعنی ان اللہ تصدق بالصوم وارد نہیں ہے جیسا کہ مسافر کی نماز کے قصر کے بارے میں صدقہ ہونا وارد ہے، جب مسافر کے روزہ کے تاخیر پر نص وارد ہے اور اس کا صدقہ ہونا مذکور فی النص نہیں ہے تو رخصت صوم، عزیمت یعنی روزہ رکھنے کو ساقط نہیں کرے گا اور رخصت صوم رخصت اسقاط نہیں ہوگی۔ مصنف نے روزہ اور صلوٰۃ کے درمیان فرق کو مزید واضح کرتے ہوئے فرمایا کہ یسر، روزہ میں متعارض ہے وہ اس طور پر کہ جس طرح رخصت یعنی حالت سفر میں روزہ نہ رکھنے میں مسافر کے لئے رفق ہے اسی طرح عزیمت یعنی روزہ رکھنے میں بھی موافقت مسلمین کی وجہ سے رفق اور آسانی ہے اور جب رخصت صوم اور عزیمت صوم دونوں میں رفق اور آسانی ہے پس افطار اور صوم میں اختیار دینا، رفق طلب کرنے کے لئے ہوگا اور یہی

رفق بندوں کے شایان شان ہے اور یہ بات صلوٰۃ مسافر میں نہیں ہے جیسا کہ ابھی معلوم ہوا اس لئے صلوٰۃ مسافر میں قصر اور اکمال کے درمیان اختیار نہیں دیا گیا ہے اس مذکورہ فرق کی وجہ سے صلوٰۃ المسافر کو صوم المسافر پر امام شافعی کا قیاس کرنا درست نہیں ہوگا۔

وَلَا يَلْزَمُ الْعَبْدَ الْمَاذُوْنَ فِي الْجُمُعَةِ لِاَنَّ الْجُمُعَةَ غَيْرُ الظُّهْرِ وَلِهٰذَا لَا يَجُوْزُ بِنَاءُ اَحَدِهِمَا عَلَى الْاٰخَرِ وَعِنْدَ الْمُغَايَرَةِ لَا يَتَعَيَّنُ الرِّفْقُ فِي الْاَقَلِّ عَدَدًا وَاَمَّا ظُهْرُ الْمُسَافِرِ وَالْمُقِيْمِ وَاحِدٌ فَبِالتَّخْيِيْرِ بَيْنَ الْقَلِيْلِ وَالْكَثِيْرِ لَا يَتَحَقَّقُ شَيْءٌ مِّنْ مَّعْنَى الرِّفْقِ.

ترجمہ: اور ایسے غلام کو لے کر اعتراض لازم نہیں آتا جس کو جمعہ پڑھنے کی اجازت دے دی گئی ہو اس لئے کہ جمعہ ظہر کا غیر ہے اور اسی وجہ سے ان دونوں میں سے ایک کی دوسرے پر بناء جائز نہیں ہے اور مغایرت کے وقت اقل عدد میں رفق متعین نہیں ہوگا اور رہا مسافر اور مقیم کی نماز ظہر تو (وہ دونوں) ایک ہیں پس قلیل اور کثیر کے درمیان اختیار دینے سے رفق کا معنی کچھ بھی متحقق نہیں ہوگا۔

تشریح: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے پیچھے یہ اصول بیان کیا ہے کہ جب رفق صرف رخصت میں پائی جائے، عزیمت میں نہ پائی جائے یعنی جب دو چیزوں میں سے صرف ایک میں رفق پائی جائے دوسری چیز میں نہ پائی جائے تو ایسی دو چیزوں کے درمیان اختیار نہیں دیا جائے گا بلکہ رخصت یعنی رفق والی صورت متعین ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ آپ نے ایسی صورت میں اختیار دیا ہے، وہ صورت یہ ہے کہ اگر آقا نے اپنے عبد کو جمعہ پڑھنے کی اجازت دے دی تو آپ کہتے ہیں کہ چار رکعت یعنی ظہر اور دو رکعت یعنی جمعہ پڑھنے کے درمیان اختیار ہے جبکہ جمعہ میں رفق متعین ہے کہ صرف دو ہی رکعت پڑھنا ہے اور ظہر میں رفق نہیں ہے کہ چار رکعت پڑھنا ہے؟ اس اعتراض کا مصنف نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ عبد ماذون فی الجمعہ کو لے کر اعتراض لازم نہیں آتا کیونکہ جمعہ، ظہر کا غیر ہے یعنی یہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہیں کیونکہ جمعہ کے لئے جو شرطیں ہیں وہ ظہر کے لئے نہیں ہیں اسی طرح ان میں سے ایک کی نیت سے دوسرے کو اداء کرنا جائز نہیں ہے، اسی مغایرت کی وجہ سے ان دونوں میں سے ایک کی بناء دوسرے پر جائز نہیں ہے۔ الغرض ان دونوں میں مغایرت ہے اور مغایرت کے وقت اقل عدد میں رفق متعین نہیں ہے، اکثر عدد میں بھی رفق ہوسکتا ہے چنانچہ اقل عدد یعنی جمعہ میں تو رفق ہے ہی، کہ دو ہی رکعت ہے اور اکثر عدد یعنی ظہر میں بھی اس اعتبار سے رفق ہے کہ ظہر کے لئے نہ سعی الی الجمعہ واجب ہے اور نہ خطبہ واجب ہے اور جب دونوں میں رفق ہے تو عبد ماذون فی الجمعہ کو ان دونوں کے درمیان اختیار دے دیا گیا، رہا مسافر کی ظہر یعنی دو رکعت اور مقیم کی ظہر یعنی چار رکعت تو یہ دونوں ایک ہیں یہی وجہ ہے کہ مسافر اور مقیم میں سے ایک دوسرے کی اقتداء کرسکتا ہے ان دونوں نمازوں میں سے ایک کی بناء دوسرے پر کرسکتے ہیں جب دونوں ایک ہوئے تو قلیل یعنی دو رکعت اور کثیر یعنی چار رکعت کے درمیان اختیار دینے کی وجہ سے کثیر کو اختیار کرنے کی صورت میں معنی رفق کچھ بھی متحقق نہیں ہوگا کیونکہ یہاں

قلیل میں رفق ہے کثیر میں رفق نہیں ہے پس اختیار دینے کی وجہ سے کثیر کو اختیار کرنے کی صورت میں رفق نہیں پایا جائے گا اور یہ عبودیت کے لائق نہیں ہے پس اختیار نہیں دیا گیا اور کہا گیا کہ رخصت یعنی قصر لازم ہوگا۔

وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ مَنْ نَذَرَ بِصَوْمِ سَنَةٍ اِنْ فَعَلَ كَذَا فَفَعَلَ وَهُوَ مُعْسِرٌ يُخَيَّرُ بَيْنَ صَوْمِ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ وَبَيْنَ سَنَةٍ فِيْ قَوْلِ مُحَمَّدٍ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ اَبِيْ حَنِيْفَةَ اَنَّهُ رَجَعَ اِلَيْهِ قَبْلَ مَوْتِهِ بِثَلٰثَةِ اَيَّامٍ لِاَنَّهُمَا مُخْتَلِفَانِ حُكْمًا اَحَدُهُمَا قُرْبَةٌ مَقْصُوْدَةٌ وَالثَّانِيْ كَفَّارَةٌ وَفِيْ مَسْئَلَتِنَا هُمَا سَوَاءٌ فَصَارَ كَالْمُدَبَّرِ اِذَا جَنٰى لَزِمَ مَوْلَاهُ الْاَقَلُّ مِنَ الْاَرْشِ وَمِنَ الْقِيْمَةِ بِخِلَافِ الْعَبْدِ لِمَا قُلْنَا.

ترجمہ: اور اسی اصول پر تخریج کی جائے گی من نذر الخ (کے ذریعہ واقع ہونے والے سوال کے جواب) کی کہ جس شخص نے نذر مانی ایک سال کے روزے کی اگر اس نے ایسا کیا پس اس نے ایسا کر لیا حال یہ کہ وہ تنگ دست ہے تو اس کو تین دن اور سال بھر کے روزوں کے درمیان اختیار دیا جائے گا امام محمد کے قول پر اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی (بھی) یہی ایک روایت ہے انہوں نے اپنی موت سے تین دن پہلے ان (امام محمد) کے قول کی طرف رجوع فرما لیا تھا اس لئے کہ یہ دونوں (روزے) حکم کے اعتبار سے مختلف ہیں ان دونوں میں سے ایک قربت مقصودہ ہے اور دوسرا کفارہ ہے اور ہمارے مسئلہ میں وہ دونوں برابر ہیں پس وہ مدبر کی طرح ہو گیا جب وہ جنایت کرے تو اس کے مولیٰ پر ارش اور قیمت میں سے اقل لازم ہوگا برخلاف عبد کے اس (دلیل کی) وجہ سے جو ہم نے کہا (اور بیان کیا)۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ یہ اصول جو ہم نے ابھی ماذون فی الجمعہ سے متعلق سوال کے جواب میں بیان کیا ہے کہ اقل عدد اور اکثر عدد کے درمیان مغایرت کے وقت، اقل عدد میں رفق متعین نہیں ہے بلکہ اکثر عدد میں بھی رفق ہو سکتا ہے، اسی اصول پر اس سوال کا جواب بھی نکالا جائے گا جو سوال من نذر سے بیان کیا گیا ہے، اس کو آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ابھی ماذون فی الجمعہ کو لے کر جو اعتراض کیا گیا ہے اسی طرح کا ایک اور سوال وارد ہوتا ہے اور اس سوال کا جواب بھی اسی اصول پر یعنی اسی طرح دیا گیا ہے، سوال یہ ہے کہ آپ نے پیچھے یہ اصول بیان کیا تھا کہ جب دو چیزوں میں سے ایک میں رفق پایا جاتا ہو اور دوسری چیز میں رفق نہ پایا جاتا ہو تو ان دونوں کے درمیان عمل کا اختیار نہیں دیا جائے گا بلکہ جس میں رفق ہے اس پر عمل کرنا واجب ہوگا، حالانکہ آپ نے اسی طرح کی صورت مسئلہ میں، اس اصول پر عمل نہیں کیا ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے نذر مانی کہ اگر ایسا کرے گا تو سال بھر کا روزہ اس پر لازم ہوگا مثلاً یوں کہا: ان دخلت الدار فعلی صوم سنة، اور یہ آدمی گھر میں داخل ہو کر حانث ہو گیا حال یہ کہ یہ آدمی تنگدست ہے کفارۂ مالی ادا نہیں کر سکتا ہے یعنی غلام آزاد کرنے یا دس مساکین کو کھانا کھلانے یا ان کو کپڑا پہنانے کی صلاحیت نہیں ہے تو امام محمد کے قول کے مطابق، اس آدمی کو اختیار دیا جائے گا کہ بطور کفارہ تین دن کے روزے رکھے یا قسم پوری کرنے کے ارادہ سے سال بھر کے روزے رکھے، اور یہی ایک روایت امام ابوحنیفہ کی ہے، امام ابوحنیفہ نے

امام محمد کے اس قول کی طرف مرنے سے تین دن قبل رجوع کر لیا تھا، دیکھئے! تین دن کے روزہ میں رفق ہے اور سال بھر کے روزہ میں رفق نہیں ہے پھر بھی آپ نے اس کو اختیار دیا ہے تو آپ نے اپنے اصول پر خود عمل نہیں کیا ہے؟ اس سوال کا جواب، ماذون فی الجمعہ والے سوال کے جواب میں بیان کردہ اصول سے نکالا جائے گا، جواب کا حاصل یہ ہے کہ تین دن کے روزے اور سال بھر کے روزے کے درمیان مغایرت ہے لانھما سے اسی مغایرت کو بیان کیا ہے کہ یہ دونوں روزے حکم کے اعتبار سے مختلف ہیں وہ اس طرح کہ ان دونوں میں سے ایک یعنی سال بھر کا روزہ قربت مقصودہ ہے اور زجر وعقوبت سے خالی ہے اور دوسرا یعنی تین دن کا روزہ قربت مقصودہ نہیں ہے اور عقوبت اور زجر کو شامل ہے، جب ان دونوں میں مغایرت ہے تو اقل عدد میں رفق متعین نہیں ہوگا بلکہ اکثر عدد میں بھی رفق ہوسکتا ہے چنانچہ یہاں اقل عدد میں تو رفق ہے ہی، کہ صرف تین ہی روزے ہیں زیادہ پریشانی نہیں ہے اور اکثر عدد میں رفق یہ ہے کہ سال بھر کے روزہ رکھنے میں زیادہ ثواب ہے، جب ان دونوں میں رفق ہے، تو نذر ماننے والے کو اختیار دیا گیا کہ چاہے تو تین دن کے روزے رکھے یا سال بھر کے روزے رکھے، مصنف فرماتے ہیں کہ ہمارے مسئلہ میں وہ دونوں برابر ہیں یعنی قصر صلوٰۃ اور اکمال صلوٰۃ دونوں برابر ہیں ان میں کوئی مغایرت نہیں ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور رفق قصر میں متعین ہے تو مسافر کو اختیار نہیں دیا جائے گا بلکہ قصر واجب ہوگا۔

فصار کالمدبر اذاجنی الخ: مصنف یہاں سے، مسافر کے حق میں قصر متعین ہونے کی نظیر پیش کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ جیسے مدبر جب جنایت کرے یعنی کسی کے مال کو تلف کر دے تو ایسے وقت میں دیکھا جائے گا کہ ارش یعنی تلف شدہ مال کا جرمانہ کیا ہے اور اس مدبر کی قیمت کیا ہے ان دونوں میں سے جو کم ہوگا اس کا ادا کرنا مولیٰ کو لازم ہوگا، دیکھئے! ارش اور قیمتِ مدبر دونوں ایک جنس سے ہیں یعنی دونوں مال ہیں اور ان دونوں میں سے اقل میں رفق متعین ہے پس ان دونوں میں سے اقل کو ادا کرنا واجب ہے اسی طرح اکمال صلوٰۃ اور قصر صلوٰۃ دونوں ایک ہی جنس ہیں اور رفق اقل یعنی قصر میں متعین ہے اس لئے اقل یعنی قصر پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

بخلاف العبد لما قلنا: مصنف فرماتے ہیں کہ اگر مذکورہ جنایت، عبد یعنی خالص غلام کرتا ہے تو مدبر کے برخلاف معاملہ ہوگا یعنی مولیٰ کو اختیار دیا جائے گا کہ چاہے تو بعینہ وہی غلام جانی، جنایت کے بدلہ میں دے دے یا جنایت کا ارش دیدے اور اس اختیار کی دلیل وہی ہے جو ماذون فی الجمعہ میں بیان کی گئی ہے کہ خالص غلام اور ارش دونوں متغایر امر ہیں، کیونکہ غلام رقبہ ہے اور ارش مال ہے اور مغایرت کے وقت دونوں میں رفق ہوسکتا ہے پس دونوں یعنی عین غلام خالص اور ارش کے درمیان اختیار دیا جائے گا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم وتب علينا انك انت التواب الرحيم وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وآله واصحابه وازواجه اجمعين۔ فقط

واللہ اعلم بالصواب
محمد ذاکر حسین قاسمی
۱۴۳۸/۱/۱۶ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

یا ایہا الذین آمنوا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیٔ فردوہ الی اللہ والرسول

مفتاح الحسامی جلد دوم

شرح اردو

منتخب الحسامی

تالیف

(مولانا) محمد ذاکر حسین قاسمی

سیتامڑھی

فہرست مضامین

بَابٌ فِي بَيَانِ اَقْسَامِ السُّنَّةِ

اِعْلَمْ اَنَّ سُنَّةَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ جَامِعَةٌ لِلْاَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْخَاصِ وَالْعَامِ وَسَائِرِ الْاَقْسَامِ الَّتِي سَبَقَ ذِكْرُهَا فَكَانَتِ السُّنَّةُ فَرْعًا لِلْكِتَابِ فِي بَيَانِ تِلْكَ الْاَقْسَامِ بِاَحْكَامِهَا وَاِنَّمَا هٰذَا الْبَابُ لِبَيَانِ مَا يَخْتَصُّ بِهِ السُّنَنُ فَنَقُوْلُ اَلسُّنَّةُ نَوْعَانِ مُرْسَلٌ وَمُسْنَدٌ .

ترجمہ: یہ باب سنت کے اقسام کے بیان میں ہے، تم جان لو کہ سنت رسول اللہ. امر، نہی، خاص، عام اور ان تمام اقسام کو جامع ہے، جن کا ذکر پہلے آیا پس سنت: کتاب اللہ کی فرع ہوئی ان اقسام کو ان (اقسام) کے احکام کے ساتھ بیان کرنے میں اور یہ باب ان چیزوں کو بیان کرنے کے لئے ہے جن کے ساتھ سنتیں خاص ہوتی ہیں چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ سنت کی دو قسمیں ہیں مرسل اور مسند۔

تشریح: چونکہ کتاب اللہ تمام اصولوں کی اصل ہے اس لئے اس کو پہلے بیان کیا ہے اور سنت رسول اللہ کا درجہ دوسرے نمبر پر ہے اس لئے اس کو دوسرے نمبر پر ذکر کیا ہے، سنت سے مراد وہ تین ہزار احادیث ہیں جو احکام کے لئے بنیاد ہیں، سنت کے لغوی معنیٰ "طریقہ" اور "عادت" کے ہیں۔ اصطلاح میں سنت حضور ﷺ کے قول، فعل، تقریر، اسی طرح صحابہ کے قول، فعل؛ تمام پر بولا جاتا ہے، اور حدیث صرف حضور ﷺ کے قول کو کہا جاتا ہے، سوال: مصنف نے لفظ حدیث کے بجائے لفظ سنت کو کیوں اختیار کیا ہے؟ جواب: سنت میں عموم ہے اور حدیث میں عموم نہیں ہے جیسا کہ بیان ہوا، اور جب سنت میں عموم ہے تو لفظ سنت حضور ﷺ کے قول، فعل، تقریر اور صحابہ کے قول، فعل سب کو شامل ہو گیا، اگر حدیث کا لفظ لاتے تو صرف قول رسول کو شامل ہوتا اور بقیہ کو شامل نہ ہوتا۔ اس باب میں سنت کے اقسام کو بیان کیا جائے گا، مصنف فرماتے ہیں کہ تم یہ بات جان لو کہ سنت رسول اللہ؛ امر، نہی، خاص، عام اور ان تمام اقسام کو جامع اور شامل ہے، جن کا ذکر پہلے کتاب اللہ میں آ چکا ہے یعنی جس طرح کتاب اللہ میں امر، نہی اور اقسام عشرین: خاص، عام، مشترک، مؤول، ظاہر، نص، مفسر، محکم، خفی، مشکل، مجمل، متشابہ، حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ، عبارت النص، اشارت النص، دلالت النص، اقتضاء النص سب پائی جاتی ہیں اسی طرح سنت رسول اللہ میں بھی یہ ساری چیزیں پائی جاتی ہیں۔

فَكَانَتِ السُّنَّةُ فَرْعًا لِلْكِتَابِ الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ جب یہ تمام اقسام کتاب اللہ کی طرح سنت رسول اللہ میں بھی پائی جاتی ہیں تو ان اقسام کو ان کے احکام کے ساتھ بیان کرنے میں سنت رسول اللہ؛ کتاب اللہ کی فرع اور تابع ہوئی، مگر چونکہ یہ اقسام اپنے احکام کے ساتھ کتاب اللہ میں بیان ہو چکے ہیں اس لئے ان کو باب السنۃ میں دوبارہ لانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کتاب اللہ ہی کے بیان پر قیاس کر لینا چاہئے۔ رہی یہ بات کہ پھر سنت رسول اللہ میں کیا بیان کیا جائے گا؟ تو مصنف جواب دے رہے ہیں کہ اس باب السنہ میں وہ چیزیں بیان کی جائیں گی جن کے ساتھ سنتیں خاص ہیں اور وہ چیزیں کتاب اللہ میں نہیں ہیں۔

فنقول السنة نوعان الخ: یہاں سے ان چیزوں کو بیان کیا جا رہا ہے جن کے ساتھ سنتیں خاص ہیں چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ سنت کی دو قسمیں ہیں ایک مرسل، اور دوسری مسند۔ محدثین کی اصطلاح میں "مرسل" یہ ہے کہ تابعی: حدیث بیان کرتے ہوئے اس واسطہ کو بیان نہ کرے جو ان کے اور رسول اللہ ﷺ کے درمیان ہے مثلاً تابعی کہے: **قال رسول الله ﷺ كذا و كذا**، جیسے سعید ابن المسیب، مکحول دمشقی، ابراہیم نخعی، حسن بصری وغیرہ تابعین حدیث بیان کرتے وقت ایسا کرتے تھے۔ مرسل: فقہاء اور اصولیین فقہ کی اصطلاح میں یہ ہے کہ راوی: حدیث بیان کرنے کے وقت ان واسطوں کو چھوڑ دے جو اس راوی اور رسول اللہ کے درمیان ہیں اور کہے **قال رسول الله ﷺ كذا**، اس تعریف کے اعتبار سے فقہاء اور ارباب اصول فقہ کے نزدیک مرسل کی چار قسمیں بنتی ہیں جن کو اگلے سبق میں ہم نمبر وار ذکر کرتے ہیں۔

فَالْمُرْسَلُ مِنَ الصَّحَابِي مَحْمُوْلٌ عَلَى السَّمَاعِ وَمِنَ الْقَرْنِ الثَّانِي وَالثَّالِثِ عَلٰى اَنَّهُ وَضَحَ لَهُ الْاَمْرُ وَاسْتَبَانَ لَهُ الْاِسْنَادُ وَهُوَ فَوْقَ

الْمُسْنَدِ فَإِنَّ مَن لَّمْ يَتَّضِحْ لَهُ الْاَمْرُ نَسَبَهُ اِلٰى مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ لِيُحَمِّلَهُ مَا تَحَمَّلَ عَنْهُ لٰكِنَّ هٰذَا ضَرْبُ مَزِيَّةٍ يَثْبُتُ بِالْاِجْتِهَادِ فَلَمْ يَجُزِ النَّسْخُ بِمِثْلِهٖ وَاَمَّا مَرَاسِيْلُ مَنْ دُوْنَ هٰؤُلَاءِ فَقَدِ اخْتُلِفَ فِيْهِ اِلَّا اَنْ يَّرْوِيَ الثِّقَاةُ مُرْسَلَهُ كَمَا رَوَوْ مُسْنَدَهُ مِثْلُ اِرْسَالِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ وَاَمْثَالِهٖ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا اَقْبَلُ اِلَّا مَرَاسِيْلَ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ فَاِنِّيْ تَتَبَّعْتُهَا فَوَجَدْتُّهَا مَسَانِيْدَ۔

ترجمہ: پس صحابی کی حدیث مرسل سماع پر محمول ہے اور قرن ثانی (تابعی) اور قرن ثالث (تبع تابعی) کی (حدیث مرسل محمول ہے) اس بات پر کہ ان کے سامنے معاملہ واضح ہوگیا ہے اور ان کے سامنے اسناد ظاہر ہوگئی ہے اور وہ (مرسل) مسند سے فائق ہے اس لئے کہ جس کے سامنے معاملہ واضح نہیں ہوا اس نے اس کو اس شخص کی طرف منسوب کر دیا جس سے سنا ہے تا کہ بوجھ لا ددے اس پر اس چیز کا جو اس سے اٹھایا ہے لیکن زیادتی کی یہ قسم اجتھاد سے ثابت ہے پس اس جیسی سے نسخ جائز نہ ہوگا، بہرحال ان لوگوں کے مراسیل جو ان کے علاوہ (نیچے) ہیں تو اس میں اختلاف کیا گیا ہے مگر یہ کہ ان کے مرسل کو ثقہ لوگ روایت کریں جیسے ان کی مسند کو ان لوگوں نے روایت کی ہے جیسے محمد بن حسن اور ان کے جیسے لوگوں کا ارسال اور امام شافعی نے کہا ہے میں سعید بن مسیّب کے علاوہ کے مراسیل کو قبول نہیں کرتا ہوں اس لئے کہ ان (کے مراسیل) کا تتبع کیا تو میں نے ان کو مسانید پایا۔

تشریح: (۱) مرسل صحابہ یعنی صحابہ نے راوی کو چھوڑ دیا ہو مثلاً کوئی صحابہ حضور ﷺ کی حدیث دوسرے صحابہ سے بیان کرے اور وہ دوسرے صحابہ جب اس حدیث کو بیان کرے تو پہلے صحابہ کا واسطہ چھوڑ دے اور کہے **قال رسول الله** ﷺ **کذاو کذا** تو یہ حدیث: مرسل صحابہ کہلائے گی۔ مصنف فرماتے ہیں کہ مرسل صحابہ کو سماع پر محمول کیا جائے گا یعنی یہ شاگرد صحابہ جنہوں نے حدیث بیان کرتے ہوئے اپنے استاذ صحابہ کو چھوڑ کر **قال رسول الله** ﷺ **کذاو کذا** کہا ہے ان کے متعلق یہ سمجھا جائے گا کہ انہوں نے حضورؐ سے بھی یہ حدیث سنی ہوگی اس لئے انہوں **قال رسول الله** ﷺ کہہ دیا ہے، اسی وجہ سے مرسل صحابہ بلا کسی اختلاف کے یعنی بالا جماع مقبول ہے۔ (۲) مرسل تابعین یعنی تابعین نے راوی صحابہ کو ذکر نہ کیا ہو اور **قال رسول الله** ﷺ **کذاو کذا**۔ کہہ دیا ہو، اسی دوسری قسم کے قبیل سے مرسلِ تبع تابعین بھی ہے یعنی تبع تابعین نے راوی تابعی اور راوی صحابہ کو ذکر نہ کیا ہو بلکہ **قال رسول الله** ﷺ **کذا و کذا** کہہ دیا ہو۔ مصنف فرماتے ہیں کہ قرن ثانی یعنی تابعین اور قرن ثالث یعنی تبع تابعین کی حدیث مرسل کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ ان لوگوں کے سامنے ثبوت حدیث کا معاملہ واضح ہے یعنی ان کے نزدیک وہ حدیث بالکل ثابت ہے اور اس حدیث کی سند یعنی راوی ظاہر و باہر ہے اس لئے انہوں نے سند نہ بیان کر کے ارسال کر دیا ہے، اس طرح کی مرسل حدیث بھی بالا جماع مقبول ہے۔

وَهُوَ فَوْقَ الْمُسْنَدِ: مسند: وہ حدیث ہے جس کی سند بیان کی گئی ہو یعنی راوی اور حضور ﷺ کے درمیان جو واسطے ہوں راوی ان کو بیان کرے، مصنف فرماتے ہیں کہ حدیث مرسل: حدیث مسند سے فائق اور افضل ہے، یہ بات یاد رہے کہ مرسل جس مسند سے فائق ہے وہ مسند: مسند واحد ہے نہ کہ مسند مشہور اور مسند متواتر، وجہ فوقیت یہ ہے کہ حدیثِ مسندِ واحد کے بیان کرنے والے کے سامنے اس حدیث کا ثبوت واضح نہیں ہے اس لئے وہ اس حدیث کو اپنے اس استاذ کی طرف منسوب کرتا ہے جن سے اس حدیث کو سنا ہے تا کہ حدیث کی شکل میں جو بوجھ اپنے استاذ سے اٹھایا ہے اس بوجھ کو اسی استاذ پر لا د دے کہ اگر وہ حدیث صحیح نہ ہوگی تو اس کا وبال اسی استاذ پر آئے گا، حاصل یہ کہ حدیث مرسل کے ثبوت کا معاملہ واضح ہوتا ہے اور حدیث مسند واحد کے ثبوت کا معاملہ واضح نہیں ہوتا ہے پس مرسل، مسند واحد پر فائق ہوگی۔ مصنف فرماتے ہیں کہ: حدیث مرسل کو حدیث مسند واحد پر جو ترجیح اور فوقیت دی گئی ہے یہ فوقیت: اجتھاد اور رائے سے ثابت ہے لہذا اس جیسی حدیث یعنی حدیث مرسل کے ذریعہ نسخ اور کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہ ہوگی، برخلاف حدیث مسند مشہور کے کہ اس کی فضیلت نص سے ثابت ہوتی ہے اس لئے اس کے ذریعہ نسخ اور کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔

وَاَمَّا مَرَاسِيْلُ مَنْ دُوْنَ هٰؤُلَاءِ۔ (۳) مرسل کی تیسری قسم یہ ہے کہ قرون ثلاثہ کے علاوہ نے ارسال کیا ہو یعنی صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین کے بعد والوں نے سند چھوڑ کر حدیث بیان کیا ہو، مصنف فرماتے ہیں کہ اس طرح کی حدیث مرسل کی قبولیت اور عدم قبولیت کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے

،چنانچہ ابوالحسن کرخیؒ نے کہا ہے کہ ہر زمانے کے عادل شخص کی حدیث مرسل اس کی عدالت کی وجہ سے قبول کی جائے گی؛ کیونکہ عدالت ہی کی وجہ سے قرون ثلاثہ کے لوگوں کی حدیث مرسل قبول کی جاتی ہے۔عیسی ابن ابان کہتے ہیں کہ اس طرح کے لوگوں کی حدیث مرسل قبول نہیں کی جائے گی مگر وہ ائمہ جن کا نقل کرنا مشہور ہو اور لوگ ان سے علم حاصل کرتے ہوں جیسے امام مالک اور امام بخاری تو ان کے مراسیل کو قبول کیا جائے گا۔ابوبکر رازی نے کہا ہے کہ اس طرح کے لوگوں کے مراسیل کو قبول نہیں کیا جائے گا ہاں اگر ان کے بارے میں یہ مشہور ہو کہ وہ صرف ثقہ اور عادل لوگوں ہی سے روایت کرتے ہیں تو ان کے مراسیل کو قبول کر لیا جائے گا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ قرون ثلاثہ کے بعد والے لوگوں کی حدیث مرسل کی قبولیت اور عدم قبولیت میں مذکورہ اختلاف اس وقت ہے جب کہ ثقہ لوگ ان کے مراسیل کو روایت نہ کرتے ہوں اور اگر ان کے مراسیل کو ثقہ لوگ روایت کرتے ہوں جیسے ثقہ لوگ ان کی حدیث مسند کو روایت کرتے ہیں تو ان لوگوں کے مراسیل کو بلا اختلاف قبول کیا جائے گا کیوں کہ ثقاۃ کا ان سے روایت کرنا ان کو عادل قرار دینا ہے۔قرون ثلاثہ کے بعد کے لوگوں کے ارسال کی مثال دیتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ؛ جیسے محمد بن الحسن اور ان کے جیسے لوگ مثلا سفیان ثوری کے مراسیل: ثقات کے نزدیک مقبول ہیں۔

نوٹ !امام محمد کو اس مثال میں پیش کرنا ٹھیک نہیں ہے کیونکہ وہ قرون ثلاثہ کے بعد کے نہیں ہیں بلکہ وہ تبع تابعین میں سے ہیں۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا اَقْبَلُ الخ : امام شافعیؒ صحابہ کی مرسل حدیث کو قبول کرتے ہیں اور صحابہ کے علاوہ تابعین اور ان کے بعد والے کے مراسیل کو قبول نہیں کرتے ہیں مگر تابعین میں سے سعید بن مسیب کے مراسیل کو قبول کرتے ہیں، سعید ابن مسیب کے مراسیل کو قبول کرنے کی وجہ امام شافعی بیان کرتے ہیں کہ میں نے ان کے مراسیل کا تتبع کیا تو ان کے مراسیل کو مسانید یعنی سند والی پایا پس اس کو قبول کرنے میں کوئی تردد نہیں ہے۔ (۴) مرسل کی چوتھی قسم یہ ہے کہ وہ حدیث من وجہ مرسل ہو اور من وجہ مسند ہو یعنی کبھی وہ حدیث: مرسل مذکور ہو اور کبھی مسند مذکور ہو، یہ چوتھی قسم کتاب میں مذکور نہیں ہے، عام لوگوں کے نزدیک یہ قسم بھی مقبول ہے۔

وَالْمُسْنَدُ اَقْسَامٌ اَلْمُتَوَاتِرُ وَهُوَ مَا يَرْوِيْهِ قَوْمٌ لَا يُحْصٰى عَدَدُهُمْ وَلَا يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ لِكَثْرَتِهِمْ وَعَدَالَتِهِمْ وَتَبَايُنِ اَمَاكِنِهِمْ وَيَدُوْمُ هٰذَا الْحَدُّ اِلٰى اَنْ يَّتَّصِلَ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ وَذَالِكَ مِثْلُ نَقْلِ الْقُرْاٰنِ وَالصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ وَاَعْدَادِ الرَّكْعَاتِ وَمَقَادِيْرِ الزَّكٰوةِ وَمَا اَشْبَهَ ذَالِكَ وَاَنَّهُ يُوْجِبُ عِلْمَ الْيَقِيْنِ بِمَنْزِلَةِ الْعَيَانِ عِلْمًا ضَرُوْرِيًّا.

ترجمہ:اور مسند کی چند قسمیں ہیں (ایک) متواتر اور وہ وہ (مسند) ہے جس کو ایسی قوم روایت کرے جن کی گنتی شمار نہ کی جاسکے اور نہ ان کے کذب پر اتفاق کرنے کا وہم کیا جاسکے ان کی کثرت، ان کی عدالت اور ان کے مکانوں کی دوری کی وجہ سے اور یہ حد دائم رہے یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ سے متصل ہو جائے اور وہ جیسے قرآن، پانچوں نمازوں، رکعتوں کی تعداد، زکوۃ کی مقدار کو نقل کرنا ہے اور جو ان کے مشابہ ہیں اور بیشک وہ (خبر متواتر) علم بدیہی کے طور پر مشاہدہ کے درجہ میں علم یقین کو واجب کرتی ہے۔

تشریح: یہاں سے سنت کی دوسری قسم: مسند کے بارے میں گفتگو کر رہے ہیں کہ مسند کی چند یعنی تین قسمیں ہیں (۱) مسند متواتر (۲) مسند مشہور (۳) مسند واحد۔مسند متواتر: وہ حدیث مسند ہے جس کو روایت کرنے والی ایسی قوم ہو جن کی تعداد نہ شمار کی جاسکے اور نہ ان کے کذب پر اتفاق کرنے کا وہم کیا جاسکے ان کی کثرت، ان کی عدالت اور ان کے مکانوں کی دوری کی وجہ سے اور یہ حد دائم رہے یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ سے متصل ہو جائے ،یعنی متواتر ایسی مسند روایت کو کہتے ہیں جس کو روایت کرنے والی اتنی بڑی جماعت ہو جن کی تعداد شمار میں نہ آسکے، متواتر کے رواۃ کا شمار میں نہ آنا: صاحب حسامی اور دیگر بعض لوگوں کے یہاں ہے، جمہور کے یہاں عدم شمار شرط نہیں ہے بلکہ عدد: شرط ہے، پھر جمہور میں سے بعض کم از کم چار عدد، بعض پانچ، بعض سات، بعض دس، بعض بیس، بعض چالیس، بعض ستر کی شرط لگاتے ہیں، لیکن صحیح قول صاحب حسامی اور ان کے ساتھ دیگر لوگوں کا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ اس جماعت کے بارے میں یہ وہم بھی نہ کیا جاسکتا ہو کہ ان تمام لوگوں نے جھوٹی بات ایجاد کر کے باتفاق رائے حضور ﷺ کی طرف منسوب کر دیا ہے، ان کے جھوٹ پر اتفاق نہ کرنے کی چند وجوہ ہیں، ایک وجہ یہ ہے کہ یہ رواۃ بڑی اور کثیر تعداد میں ہیں اتنی بڑی تعداد جھوٹ پر اتفاق نہیں کر سکتی۔کوئی نہ کوئی جھوٹ پر ضرور مخالفت کریگا، دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ رواۃ: عادل ہیں اور عادل لوگ جھوٹ پر اتفاق نہیں کرتے ہیں، اگر یہ لوگ جھوٹے ہوں گے تو ان کی عدالت ہی ثابت نہ ہوگی، تیسری وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا گھر ایک دوسرے راوی سے الگ تھلگ ہے اگر یہ لوگ ایک ہی جگہ کے ہوتے تو کہا جاسکتا تھا کہ ان لوگوں نے جھوٹ پر اتفاق کر لیا ہوگا، مصنف نے عدالت اور تباین اماکن کی قید اس لئے لگائی ہے کہ مصنف اور دوسرے بعض لوگوں کے یہاں متواتر کے رواۃ کا عادل ہونا اور ان کے مکانات کا ایک دوسرے سے دور ہونا شرط ہے، جب کہ جمہور علماء کے نزدیک متواتر کے رواۃ کا عادل ہونا اور ان کے مکانات کا ایک دوسرے سے دور ہونا شرط نہیں ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ یہ حد دائم رہے یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ سے متصل ہو جائے یعنی متواتر کے رواۃ کے بارے میں جو عدم شمار کی بات کہی گئی ہے تو ان رواۃ کا عدم شمار ہر زمانہ میں ضروری ہے آخری روایت کرنے والوں سے لیکر حضور ﷺ تک روایت کرنے والوں کی تعداد شمار نہ کی جاسکے یعنی حضور ﷺ سے جن لوگوں نے روایت کو بیان کیا ہے ان کی اور ان کے بعد آخر تک روایت کرنے والے تمام کی تعداد شمار نہ کی جاسکے۔

وَذَالِکَ مِثْلَ نَقْلِ الْقُرْاٰنِ الخ : یہاں سے متواتر کی امثلہ پیش کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں: جیسے قرآن، پانچوں نمازیں، اور ان نمازوں کی رکعتوں کی تعداد، زکوۃ کی مقدار کہ کس مال میں کتنی زکوۃ ہے اور ان کے مشابہ دوسری چیزیں جیسے حج، رمضان کے روزے وغیرہ کہ ان ساری چیزوں کے ناقل حضور ﷺ سے لیکر ہر زمانہ میں اتنے لوگ رہے ہیں جن کا شمار نہیں کیا جاسکتا ہے اور ان کے جھوٹ پر اتفاق کا وہم بھی نہیں کیا جاسکتا ہے۔

وَاِنَّہٗ یُوْ جِبُ عِلْمَ الْیَقِیْنِ الخ : مصنف یہاں سے متواتر کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ متواتر علم بدیہی کے طور پر مشاہدہ کے درجہ میں علم یقین کو واجب کرتا ہے۔علم بدیہی اس علم کو کہتے ہیں جو بلا غور وفکر کے حاصل ہو، اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ خبر متواتر بلا غور وفکر کے علم یقینی کو ثابت کرتی ہے جیسے مشاہدہ بلا غور وفکر کے علم یقینی کو ثابت کرتا ہے۔

وَالْمَشْهُوْرُ وَهُوَ مَا كَانَ مِنَ الْاٰحَادِ فِى الْاَصْلِ ثُمَّ انْتَشَرَ فَصَارَ يَنْقُلُهٗ قَوْمٌ لَّا يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمُ الْقَرْنُ الثَّانِى وَمَنْ بَعْدَهُمْ وَاُولٰئِكَ قَوْمٌ ثِقَاةٌ اَئِمَّةٌ لَّا يُتَّهَمُوْنَ فَصَارَ بِشَهَادَتِهِمْ وَتَصْدِيْقِهِمْ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ حَتّٰى قَالَ الْجَصَّاصُ اِنَّهٗ اَحَدُ قِسْمَيِ الْمُتَوَاتِرِ.

ترجمہ: اور مشہور وہ ہے جو اصل (قرن اول) میں آحاد میں سے ہو پھر منتشر ہوگئی ہو چنانچہ اس کو ایسی جماعت نقل کرنے لگی ہو جن کے جھوٹ پر اتفاق کا وہم نہ کیا جاسکے اور وہ (قوم ناقل) قرن ثانی (والے یعنی تابعی) ہیں اور وہ لوگ ہیں جو ان کے بعد ہیں اور وہ لوگ ثقہ جماعت ہیں ائمہ (فی الحدیث) ہیں متہم (بالکذب) نہیں ہیں پس وہ (مشہور) ان (ثقاۃ اور ائمہ) کی شہادت اور تصدیق کی وجہ سے متواتر کے درجہ میں ہوگئی یہاں تک کہ جصاص نے کہا ہے کہ وہ (مشہور) متواتر کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے۔

تشریح: مسند کی دوسری قسم: مسند مشہور ہے۔جس کو خبر مشہور کہتے ہیں، خبر مشہور وہ خبر ہے جو اصل یعنی صحابہ کے زمانہ میں آحاد میں سے ہو یعنی ایک، دو، دو سے زیاد: صحابہ نے اس کو نقل کیا ہو، پھر وہ خبر پھیل گئی ہو چنانچہ اس کو اتنے زیادہ لوگ نقل کرنے لگے ہوں جن کے بارے میں یہ وہم نہ کیا جاسکتا ہو کہ ان لوگوں نے باتفاق رائے یہ جھوٹی خبر گڑھ لی ہے، سوال یہ ہے کہ وہ کون لوگ ہیں جن کے درمیان وہ خبر پھیل گئی ہو اور ان کے جھوٹ پر اتفاق کا وہم نہ کیا جاسکتا ہو؟ مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں کہ وہ قرن ثانی ہے یعنی وہ لوگ: تابعین ہیں اور وہ لوگ ہیں جو ان کے بعد ہیں یعنی تبع تابعین، الغرض وہ لوگ تابعین اور تبع تابعین ہیں، مصنف نے ''قرن ثانی اور ان کے بعد کے لوگوں یعنی تبع تابعین'' کی قید لگا کر یہ بتلایا ہے کہ قرن ثانی وثالث کے بعد اگر وہ خبر

پھیلی ہے تو وہ خبر مشہور نہ ہوگی کیونکہ قرن ثالث کے بعد حدیث کی تدوین ہوگئی تھی اور اس تدوین کی وجہ سے تمام خبریں یہاں تک کہ خبر واحد بھی مشہور ہو گئیں لیکن ان کو خبر مشہور نہیں کہا جاتا ہے، اگر قرن ثالث کے بعد کے لوگوں کا بھی اعتبار کیا جائے تو پھر کوئی خبر؛ خبر واحد نہ ہوگی تمام خبریں مشہور ہو جائیں گی۔

سوال: قرن ثالث ہی پر بس کیوں ہے؟ جواب کیونکہ حضورؐ نے **خیر القرون قرنی ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم** کہہ کر عدالت اور ثقاہت کو قرن ثالث ہی پر بس کر دیا ہے۔

وَاُولٰئِکَ قَوْمٌ ثِقَاۃٌ اَئِمَّۃٌ لَا یُتَّھَمُوْنَ الخ : مصنف یہاں سے ایک وہم کا جواب دے رہے ہیں، وہم یہ ہے کہ خبر مشہور قرن اول کے بعد مشہور ہوتی ہے قرن اول میں آحاد میں سے ہوتی ہے پس خبر مشہور کو خبر واحد سے راجح قرار دینے کی کیا وجہ ہے جبکہ خبر مشہور بھی آحاد میں سے ہے اور اصل اعتبار قرن اول ہی کا ہے؟ مصنف جواب میں فرماتے ہیں کہ قرن ثانی اور قرن ثالث کے لوگ چونکہ اس حدیث **خیر القرون قرنی ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم** کی وجہ سے ثقہ ہیں، ائمہ حدیث اور غیر متہم بالکذب ہیں اور یہ لوگ اس خبر مشہور کو نقل کررہے ہیں گویا اس حدیث کے صحیح ہونے کی شہادت دے رہے ہیں اور اس کے صحیح ہونے کی تصدیق کررہے ہیں پس ان کی شہادت اور ان کی تصدیق کی وجہ سے یہ خبر متواتر کے درجہ میں ہوگی کہ جیسے متواتر کی شہادت اور تصدیق ثقہ لوگوں سے حاصل ہوتی ہے ویسے ہی اس خبر مشہور کی بھی شہادت اور تصدیق ثقہ لوگوں سے حاصل ہے، اسی شہادت اور تصدیق کی وجہ سے امام ابوبکر جصاص نے کہا ہے کہ خبر مشہور: خبر متواتر کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے یعنی ابوبکر جصاص نے کہا ہے کہ متواتر کی دو قسمیں ہیں ایک وہ متواتر جس کے ناقل ہر زمانہ میں اتنے زیادہ لوگ ہوں جن کا شمار نہ کیا جا سکے اور نہ ان کے کذب پر متفق ہونے کا وہم کیا جا سکے؛ جیسا کہ متواتر کی تعریف میں گذرا ۔ دوسری: وہ متواتر جو قرن صحابہ میں آحاد میں سے ہو اور اس کے بعد پھیل گئی ہو چنانچہ اس کے ناقل اتنے زیادہ لوگ ہو گئے ہوں جن کے جھوٹ پر اتفاق کا وہم نہ کیا جا سکے جیسا کہ مشہور کی تعریف میں گذرا، الغرض ثقہ، ائمہ، غیر متہم بالکذب لوگوں کی شہادت اور تصدیق کی وجہ سے خبر مشہور کو خبر واحد سے راجح اور فائق مانا گیا ہے۔

> وَقَالَ عِیْسَی بْنُ اَبَانَ یُضَلَّلُ جَاحِدُہٗ وَلَا یُکَفَّرُ وَھُوَ الصَّحِیْحُ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْمَشْھُوْرَ بِشَھَادَۃِ السَّلَفِ صَارَ حُجَّۃً لِلْعَمَلِ بِہٖ بِمَنْزِلَۃِ الْمُتَوَاتِرِ فَصَحَّتِ الزِّیَادَۃُ بِہٖ عَلٰی کِتَابِ اللّٰہِ تَعَالٰی وَھُوَ نَسْخٌ عِنْدَنَا۔

ترجمہ: اور عیسی ابن ابان نے کہا ہے کہ اس (مشہور) کا منکر گمراہ قرار دیا جائے گا اور کافر قرار نہیں دیا جائے گا اور ہمارے نزدیک یہی صحیح ہے اس لئے کہ مشہور: سلف کی شہادت کی وجہ سے حجت ہوگئی اس پر عمل کے لئے متواتر کی طرح پس زیادتی اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر صحیح ہے اور یہ (زیادتی) ہمارے نزدیک نسخ ہے۔

تشریح: اصحاب احناف میں سے عیسی ابن ابان کہتے ہیں کہ خبر مشہور کے منکر کو گمراہ قرار دیا جائے گا، کافر قرار نہیں دیا جائے گا اور ہمارے نزدیک یہی صحیح ہے۔ مصنف نے **ھو الصحیح** کہہ کر بعض اصحاب شافعی کے قول کو رد اور غیر صحیح قرار دیا ہے، بعض اصحاب شافعی کا قول یہ ہے کہ خبر مشہور: خبر واحد سے ملحق ہے لہذا خبر مشہور: خبر واحد کی طرح ظن کا فائدہ دیگی اور جب خبر مشہور مفید ظن ہوگی تو اس کا منکر گمراہ قرار نہیں دیا جائے گا کیوں کہ ظنی چیز کا منکر گمراہ قرار نہیں دیا جاتا ہے۔ رہی یہ بات کہ عیسی ابن ابان کا خبر مشہور کے منکر کو گمراہ قرار دینا کیوں صحیح ہے؟ مصنف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ خبر مشہور: سلف یعنی تابعین اور تبع تابعین کی شہادت مذکور کی وجہ سے، اس پر عمل کے لئے حجت ہوگئی یعنی خبر مشہور کے بارے میں سلف کی شہادت حاصل ہے، اور اس شہادت کی وجہ سے خبر مشہور سے ثابت شدہ حکم پر عمل کرنا واجب ہوگیا؛ جیسا کہ متواتر سے ثابت شدہ حکم پر عمل کرنا واجب اور ضروری ہے اور جو حدیث عمل کے لئے حجت ہو اور علم الیقین کا فائدہ نہ دے تو اس کے منکر کو گمراہ قرار دیا جاتا ہے پس خبر مشہور کے منکر کو گمراہ قرار دینا صحیح ہوا؛ کیونکہ خبر مشہور بھی عمل کے لئے

حجت ہے اور علم یقین کا فائدہ نہیں دیتی ہے، رہی یہ بات کہ عیسی ابن ابان خبر مشہور کے منکر کو کافر قرار کیوں نہیں دیتے ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ عیسی ابن ابان کہتے ہیں کہ خبر مشہور: متواتر سے کمتر ہے؛ کیونکہ خبر مشہور قرن اول میں آحاد میں سے ہوتی ہے اور جب خبر متواتر سے کمتر ہے تو خبر مشہور سے علم یقینی کا فائدہ حاصل نہ ہوگا؛ جیسا کہ خبر متواتر علم یقین کا فائدہ دیتی ہے، اور خبر واحد سے خبر مشہور اوپر ہے؛ اس لئے ظن کا فائدہ نہ دیگی؛ جیسا کہ خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے؛ بلکہ خبر مشہور علم طمانیت کا فائدہ دیگی جو علم یقین سے نیچے اور ظن سے اوپر ہوتا ہے پس خبر مشہور کے منکر کو اس لئے کافر قرار نہیں دیا جائے گا کہ خبر مشہور علم یقین کا فائدہ نہیں دیتی ہے، کافر قرار تو اس شخص کو دیا جاتا ہے جو علم یقین کا فائدہ دینے والی خبر کے منکر ہو؛ جیسا کہ متواتر علم یقین کا فائدہ دیتی ہے اور اس کا منکر کافر قرار دیا جاتا ہے، زیادہ سے زیادہ اس کے منکر کو گمراہ کہا جائے گا؛ کیونکہ خبر مشہور علم طمانیت کا فائدہ دیتی ہے اور جو علم طمانیت کا فائدہ دے اس کا منکر گمراہ ہوتا ہے۔

فَصَحَّتِ الزِّيَادَةُ بِهِ الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ جب خبر مشہور، خبر متواتر کی طرح عمل کے لئے حجت ہے تو پھر خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی صحیح ہوگی جیسا کہ خبر متواتر کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی صحیح ہوتی ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ خبر مشہور کے ذریعہ جو زیادتی حاصل ہوتی ہے وہ زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے۔ یاد رہے کہ خبر مشہور کے ذریعہ زیادتی: نسخ اس وقت ہوگی جبکہ وہ زیادتی اس کتاب اللہ کے لئے من وجہ بیان ہو اور من وجہ نسخ ہو، رہی وہ زیادتی جو صرف نسخ ہو بیان نہ ہو تو ایسی زیادتی، خبر مشہور سے حاصل نہیں ہوتی ہے؛ بلکہ صرف خبر متواتر سے حاصل ہوتی ہے، اور وہ زیادتی جو صرف بیان ہو نسخ نہ ہو تو ایسی زیادتی: خبر متواتر، مشہور، اور آحاد سب سے حاصل ہوتی ہے۔

وَذَالِكَ مِثْلُ زِيَادَةِ الرَّجْمِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَالتَّتَابُعِ فِي صِيَامِ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ لٰكِنَّهُ لَمَّا كَانَ مِنَ الْاٰحَادِ فِي الْاَصْلِ ثَبَتَ بِهٖ شُبْهَةٌ سَقَطَ بِهَا عِلْمُ الْيَقِيْنِ۔

ترجمه: اور وہ جیسے رجم، مسح علی الخفین، اور کفارہ یمین میں لگے تار روزہ رکھنے کی زیادتی ہے لیکن وہ چونکہ اصل (قرن اول) میں آحاد میں سے تھی اس لئے اس کی وجہ سے شبہ ثابت ہوگیا اور اس (شبہ) کی وجہ سے علم یقین ساقط ہوگیا۔

تشریح: مصنف یہاں سے، خبر مشہور کے ذریعہ، کتاب اللہ پر زیادتی کی چند امثلہ پیش کررہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ وہ جیسے رجم کی زیادتی، یعنی قرآن میں وارد ہے **الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مأة جلدة** اس آیت میں زانیہ اور زانی خواہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ سب کے لئے حکم دیا گیا ہے کہ اس کو سو کوڑے مارو، لیکن خبر مشہور **الشيب بالشيب جلد مأة والرجم. رواه مسلم** (شادی شدہ مرد کے شادی شدہ عورت کے ساتھ زنا کی حد سو کوڑے اور رجم ہے) کے ذریعہ کتاب اللہ یعنی اس آیت پر رجم کی زیادتی کی گئی ہے کہ ان دونوں کو رجم یعنی سنگسار کیا جائے گا۔
یہ بات یاد رہے! کہ ان دونوں کو صرف رجم کیا جائے گا سو کوڑے نہیں مارے جائیں گے، رہ گئی یہ بات کہ اس حدیث میں تو جلد مأۃ اور رجم دونوں وارد ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ جلد مأۃ منسوخ ہے حضورؐ کے قول کی وجہ سے وہ قول یہ ہے **زنى ماعز فرجم** (ماعزؓ نے زنا کیا تو ان کو رجم کیا گیا)۔
دوسری مثال: جیسے مسح علی الخفین کی زیادتی، قرآن کی اس آیت **وارجلكم الى الكعبين** میں دونوں پاؤں دھونے کا حکم ہے خواہ خف پہنا ہو یا نہیں، لیکن خبر مشہور (کہ حضورؐ نے مسافر کے لئے تین دن، تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات مدت مسح مقرر فرمائی ہے) کے ساتھ اس آیت پر زیادتی کی گئی اور کہا گیا کہ مسافر اور مقیم اپنی اپنی مدت مسح تک دونوں پاؤں دھونے کے بجائے مسح کرسکتا ہے۔
تیسری مثال: جیسے تتابع کی زیادتی کفارۂ یمین کے روزہ میں، اس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن میں کفارہ یمین یعنی قسم کے کفارہ کو بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے **فصيام ثلثة ايام** کہ تین دن روزے رکھنا ہے، اس میں تتابع یعنی ان تینوں روزوں کو لگے تار رکھنے کی قید نہیں ہے لیکن عبد اللہ ابن مسعود کی قرأت میں متتابعات کی قید ہے چنانچہ ان کی قرأت میں **فصيام ثلثة ايام متتابعات** وارد ہے اور ان کی یہ قرأت مشہور ہے، اس خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی

کی گئی اور کہہ دیا گیا کہ کفارہ یمین کے تینوں روزوں کو لگے تار رکھنا ضروری ہوگا۔

لکنہ لما کان من الاحاد الخ : یہاں سے مصنف نے ایک وہم کا جواب دیا ہے، وہم یہ ہے کہ خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور یہ زیاتی نسخ ہے اور نسخ خبر متواتر کے ذریعہ جائز ہوتا ہے اور خبر متواتر علم یقین کا فائدہ دیتی ہے پس خبر مشہور کو علم یقین کا فائدہ دینا چاہئے حالانکہ خبر مشہور علم یقین کا فائدہ نہیں دیتی ہے بلکہ علم طمانیت کا فائدہ دیتی ہے ایسا کیوں؟ مصنف نے اس کا جواب دیا کہ خبر مشہور اصل یعنی قرن صحابہ میں آحاد میں سے ہوتی ہے اس لئے اس میں شبہ ثابت ہوجاتا ہے اور اس شبہ کی وجہ سے علم یقین ساقط ہوجاتا ہے پس خبر مشہور علم یقین کا فائدہ نہیں دیتی ہے، ہاں ہر زمانہ میں آحاد نہیں ہوتی ہے اس لئے خبر واحد کی طرح ظنی بھی نہیں ہوتی ہے اور ہر زمانہ میں اس کے راوی خبر متواتر کی تعداد میں نہیں ہوتے ہیں بلکہ قرن اول میں اس کے راوی دو چند ہوتے ہیں اس لئے متواتر کی طرح علم یقین کا بھی فائدہ نہیں دیتی ہے بلکہ علم طمانیت کا فائدہ دیتی ہے جو ظن سے اوپر اور یقین سے نیچے ہوتا ہے۔

وَخَبَرُ الْوَاحِدِ وَهُوَالَّذِی یَرْوِیْهِ الْوَاحِدُ اَوْ اِثْنَانِ فَصَاعِدًا بَعْدَ اَنْ یَّکُوْنَ دُوْنَ الْمَشْهُوْرِ وَالْمُتَوَاتِرِ وَحُکْمُهٗ اِذَا وَرَدَ غَیْرَ مُخَالِفٍ لِلْکِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ فِی حَادِثَةٍ لَا تَعُمُّ بِهَا الْبَلْوٰی وَلَمْ یَظْهَرْ مِنَ الصَّحَابَةِ الْاِخْتِلَافُ فِیْهَا وَتَرْکُ الْمُحَاجَّةِ بِهٖ اَنَّهٗ یُوْجِبُ الْعَمَلَ بِشُرُوْطٍ تُرَاعٰی فِی الْمُخْبِرِ.

ترجمہ: اور خبر واحد ہے اور خبر واحد وہ ہے جس کو ایک یا دو یا زیادہ لوگ روایت کریں بعد اس کے کہ وہ (خبر واحد) خبر مشہور اور خبر متواتر سے کم ہو اور اس (خبر واحد) کا حکم جب کہ وارد ہو اس حال میں کہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو ایسے حادثہ میں جس میں عموم بلوی نہ ہو اور اس میں صحابہ سے اختلاف ظاہر نہ ہو اور نہ اس سے حجت پکڑنا متروک ہو۔ یہ ہے کہ وہ عمل کو واجب کرتی ہے ایسی شرطوں کے ساتھ جو مخبر میں ملحوظ ہوتی ہیں۔

تشریح: مسند کے اقسام ثلثہ میں سے تیسری قسم خبر واحد ہے، خبر واحد وہ مسند حدیث ہے جس کے راوی قرن اول، قرن ثانی اور قرن ثالث تک ایک یا دو یا دو سے زیادہ ہوں، دو سے کتنے زیادہ ہوں ان کی تعداد متعین نہیں ہے، البتہ بقول مصنف دو سے زیادہ کی مقدار: مشہور اور متواتر کی مقدار سے کم ہوگی۔

وحکمه الخ : یہاں سے خبر واحد کا حکم بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ خبر واحد کا حکم یہ ہے کہ خبر واحد عمل کو واجب کرتی ہے یعنی خبر واحد سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس حکم پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے لیکن خبر واحد آٹھ شرطوں کے ساتھ عمل کو واجب کرتی ہے جن میں سے چار کا تعلق نفس خبر سے ہے جن کو مصنف نے اذا ورد غیر مخالف للکتاب الخ سے بیان کیا ہے، اور چار ایسی شرطیں ہیں جو مخبر یعنی راوی میں ملحوظ ہوتی ہیں اور ان چاروں کا بیان اگلے سبق میں آئے گا، بہرحال وہ چار شرطیں جو اذا ورد غیر مخالف للکتاب الخ سے مذکور ہیں. یہ ہیں: (۱) خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو یعنی کتاب اللہ سے جو حکم ثابت ہو: خبر واحد سے ثابت ہونے والا حکم اس کے مخالف نہ، اگر خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف ہو تو وہ خبر واحد مقبول اور واجب العمل نہ ہوگی؛ کیونکہ کتاب اللہ قطعی الدلالۃ اور خبر واحد ظنی الدلالۃ ہوتی ہے اور ظنی الدلالۃ؛ قطعی الدلالۃ کے بالمقابل متروک ہوتی ہے جیسے خبر واحد "من مس ذکرہ فلیتوضا" سے یہ حکم ثابت ہوتا ہے کہ مس ذکر سے وضوٹوٹ جائے گا اور خبر واحد کا یہ حکم: کتاب اللہ "فیه رجال یحبون ان یتطهروا" کے مخالف ہے اور وہ اس طرح کہ یہ آیت استنجاء بالماء کے بارے میں وارد ہے اور استنجاء بالماء بغیر مس ذکر کے ممکن نہیں ہے، پس اس آیت سے یہ حکم ثابت ہوا کہ مس ذکر کے باوجود طہارت حاصل ہوجاتی ہے، مس ذکر حدث اور ناقض وضو نہیں ہے، جب یہ خبر واحد: کتاب اللہ کے مخالف ہے تو قبول نہ ہوگی اور مس ذکر سے وضو نہ ٹوٹے گا۔

(۲) خبر واحد: سنت مشہورہ کے خلاف وارد نہ ہو یعنی خبر واحد سے ثابت ہونے والا حکم: سنت مشہورہ سے ثابت ہونے والے حکم کے مخالف نہ ہو، اگر خبر واحد: سنت مشہورہ کے خلاف وارد ہو تو وہ خبر واحد مقبول اور واجب العمل نہ ہوگی؛ کیونکہ سنت مشہورہ: خبر واحد سے اقوی ہوتی ہے؛ جیسے خبر واحد ہے: انه علیه السلام قضی بشاهد ویمین کہ حضورؐ نے ایک شاہد اور قسم کے ذریعہ فیصلہ فرمایا، اس خبر واحد سے یہ حکم ثابت ہوتا ہے کہ ایک شاہد اور قسم کے

ذریعہ فیصلہ کیا جاسکتا ہے، اور یہ خبر واحد: سنت مشہورہ کے مخالف ہے، وہ اس طرح کہ سنت مشہورہ " البينة على المدعي واليمين على من انكر " سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بینہ یعنی شاہد، اور قسم دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے ہیں؛ کیونکہ اس سنت مشہورہ میں مدعی کے لئے شاہد پیش کرنا اور منکر یعنی مدعی علیہ کے لئے قسم کھانا ضروری قرار دیا گیا ہے، پس یہ خبر واحد مقبول اور واجب العمل نہ ہوگی اور سنت مشہورہ البينة على المدعي واليمين على من انکر پر عمل واجب ہوگا۔

فِي حَادِثَةٍ لَا تَعُمُّ بِهَا الْبَلْوٰى (۳) خبر واحد ایسے حادثہ میں وارد ہو جس میں عموم بلوی نہ ہو یعنی عام لوگ اس حادثہ میں مبتلا نہ ہوں، اگر اس حادثہ میں عموم بلوی ہو تو وہ خبر واحد مقبول اور واجب العمل نہ ہوگی؛ کیونکہ اس حادثہ میں عموم بلوی کا تقاضا یہ ہے کہ وہ خبر، عام لوگوں کو معلوم ہو اور عام لوگوں کے معلوم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ خبر: خبر واحد نہیں بلکہ خبر متواتر یا خبر مشہور ہو، جیسے نماز میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ بسم اللہ کو جہر سے پڑھنا، خبر واحد سے ثابت ہے، نماز میں عموم بلوی ہے یعنی عام لوگ نماز پڑھتے ہیں پس یہ خبر واحد ایسے حادثہ میں وارد ہوئی ہے جس میں عموم بلوی ہے، اس عموم بلوی کا تقاضا یہ ہے کہ یہ بات سب کو معلوم ہونا چاہیے کہ سورۂ فاتحہ کے ساتھ نماز میں بسم اللہ جہر سے پڑھنا ضروری ہے حالانکہ سب سے یہ بات منقول نہیں ہے بلکہ یہ بات آحاد کے طریقہ پر ثابت ہے پتہ چلا کہ یہ خبر منسوخ یا سہو راوی ہے۔

وَلَمْ يَظْهَرْ مِنَ الصَّحَابَةِ الْاِخْتِلَافُ الخ :(۴) خبر واحد جس حادثہ یعنی جس صورت کے بارے میں وارد ہے اس حادثہ اور اس صورت کے بارے میں صحابہ کے آپس میں ایک دوسرے سے اختلاف ظاہر نہ ہو اور اس خبر واحد سے حجت پکڑنا یعنی استدلال متروک نہ ہو، اگر اس حادثہ میں صحابہ کا اختلاف ظاہر ہو اور اس خبر واحد سے استدلال متروک ہو تو وہ خبر واحد مقبول اور واجب العمل نہ ہوگی؛ کیونکہ صحابہ کا اس خبر واحد سے استدلال نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ خبر واحد ثابت نہیں ہے اگر ثابت ہوتی تو وہ صحابہ جن کے موافق وہ حدیث ہے ضرور اس سے استدلال کرتے؛ جیسے زید بن ثابت سے خبر واحد مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا الطلاق بالرجال اس خبر واحد سے یہ حکم ثابت ہوتا ہے کہ طلاق کے معاملہ میں مردوں کی حالت کا اعتبار ہے: اگر مرد آزاد ہے چاہے اس کی بیوی آزاد ہو یا باندی تو مرد اس کو تین طلاق دیگا اور اگر مرد غلام ہے تو دو طلاق دیگا چاہے اس کی بیوی آزاد ہو یا باندی، اِس حادثہ اور اِس صورت میں جس میں یہ خبر واحد وارد ہے؛ صحابہ کا اختلاف ہے؛ حضرت زیدؓ بن ثابت، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، اور عائشہؓ کا قول ہے کہ طلاق کے معاملہ میں مرد کی حالت کا اعتبار ہے جیسا کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں اور حضرت علیؓ، حضرت عبداللہؓ بن مسعود کا قول یہ ہے کہ طلاق کے معاملہ میں عورت کی حالت کا اعتبار ہے؛ اگر عورت آزاد ہے تو اس کو تین طلاق دینے کا حق ہوگا اور باندی ہے تو دو طلاق دینے کا حق ہوگا چاہے ان دونوں کا مرد آزاد ہو یا غلام؛ جیسا کہ ہم احناف کا مذہب ہے ، دیکھئے! یہ خبر واحد جس مسئلہ میں وارد ہے اس میں صحابہ کا اختلاف ہے لیکن صحابہ یعنی حضرت زید بن ثابت، حضرت عمر حضرت عثمان اور حضرت عائشہ رضوان اللہ اجمعین نے باوجودیکہ یہ خبر واحد ان کے موافق ہے پھر بھی اس خبر واحد سے استدلال نہیں کیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ خبر واحد ان لوگوں کے نزدیک ثابت نہیں ہے، پس یہ خبر واحد مقبول اور واجب العمل نہ ہوگی، بہر حال خبر واحد میں جب یہ چاروں شرطیں پائی جائیں گی اور اس خبر واحد کے مخبر اور راوی میں بھی وہ چار شرطیں پائی جائیں جن کا بیان آگے آتا ہے تو اس خبر واحد پر عمل کرنا واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

وَهِيَ اَرْبَعَةٌ اَلْإِسْلَامُ وَالْعَدَالَةُ وَالْعَقْلُ الْكَامِلُ وَالضَّبْطُ فَلَايَجِبُ الْعَمَلُ بِخَبَرِ الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ وَالصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوْهِ وَالَّذِیْ اِشْتَدَّتْ غَفْلَتُهٗ خِلْقَةً اَوْ مُسَامَحَةً اَوْ مُجَازَفَةً وَالْمَسْتُوْرُ كَالْفَاسِقِ لَايَكُوْنُ خَبَرُهٗ حُجَّةً فِي بَابِ الْحَدِيْثِ مَالَمْ يَظْهَرْ عَدَالَتُهٗ اِلَّا فِي الصَّدْرِ الْاَوَّلِ عَلٰى مَا نُبَيِّنُ وَرَوَى الْحَسَنُ عَنْ اَبِيْ حَنِيْفَةَ اَنَّهٗ مِثْلُ الْعَدْلِ فِيْمَا يُخْبِرُ عَنْ نَجَاسَةِ الْمَاءِ وَذَكَرَ فِي كِتَابِ الْاِسْتِحْسَانِ اَنَّهٗ مِثْلُ الْفَاسِقِ فِيْهِ وَهُوَ الصَّحِيْحُ.

ترجمہ: اور وہ (شرائط) چار ہیں اسلام، عدالت، عقل کامل، اور ضبط پس کافر، فاسق، بچہ، معتوہ اور اس شخص کی خبر پر عمل واجب نہ ہوگا جس کی

غفلت پیدائشی طور پر یالا پرواہی کی وجہ سے یااندازے سے بولنے کی وجہ سے زیادہ ہواور مستور فاسق کی طرح ہے اس کی خبر باب الحدیث میں حجت نہ ہوگی جب تک اس کی عدالت ظاہر نہ ہو مگر صدر اول میں اسی وجہ سے جو ہم بیان کریں گے، حسن بن زیاد نے ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے کہ وہ (مستور الحال) عادل کے مثل ہے پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دینے میں اور کتاب الاحسان میں ذکر کیا ہے کہ وہ (مستور) اس سلسلہ میں فاسق کے مثل ہے اور یہی صحیح ہے۔

تشریح۔ یہاں سے ان شرائط کا بیان ہے جن کا خبر واحد کے مقبول ہونے کے لئے خبر واحد کے مخبر میں ہونا ضروری ہے، چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ خبر واحد کے مقبول اور واجب العمل ہونے کے لئے جن شرطوں کا مخبر میں ہونا ضروری ہے وہ چار ہیں (۱) مخبر کا مسلمان ہونا (۲) مخبر کا عادل ہونا، عدالت کہتے ہیں دین پر قائم رہنے کو یعنی مخبر دین پر قائم ہو (۳) مخبر کا کامل العقل ہونا، جو بلوغ کے بعد حاصل ہوتا ہے (۴) مخبر کا ضابط ہونا، یعنی مخبر جو کلام پیش کر رہا ہے اس کلام کو اس نے اپنے استاذ سے کما حقہ سنا ہو، سمجھا ہو، یاد کیا ہو، اور یاد بھی رکھا ہو۔ مصنف فرماتے ہیں کہ جب مخبر کا مسلمان ہونا شرط ہے تو کافر کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا، خبر کے مقبول ہونے کے لئے مخبر کا مسلمان ہونا اس لئے شرط ہے کہ مسلمان کے بارے میں اس خبر کے بیان کرنے کے وقت یہ شبہ نہیں کیا جاسکتا ہے کہ وہ دین کو برباد کرنے کے لئے جھوٹی خبر نقل کر رہا ہے، اور کافر مخبر کی خبر واجب العمل اور مقبول: اس لئے نہیں ہے کہ کافر: مسلمان اور دین کا دشمن ہے، پس اس کی خبر میں شبہ ہے کہ اس نے دین کو برباد کرنے کے لئے جھوٹی خبر نقل کی ہو۔ اسی طرح جب مخبر کا عادل ہونا شرط ہے تو فاسق کی خبر قبول نہ کی جائے گی، خبر مقبول ہونے کے لئے مخبر کے عادل ہونے کی شرط اس لئے ہے کہ عادل اپنے دین پر مستقیم ہوتا ہے اس لئے اس خبر کو بیان کرنے میں اس کا صادق ہونا راجح ہوگا، اور فاسق کی خبر کا واجب العمل اور مقبول نہ ہونا: اسلئے ہے کہ فاسق جھوٹ کی پرواہ نہیں کرتا ہے بلا تکلف جھوٹ بولتا ہے پس جھوٹے کی خبر کیسے واجب العمل ہوگی؟ اور چونکہ مخبر کا کامل العقل ہونا شرط ہے اس لئے بچہ اور معتوہ کی خبر پر عمل واجب نہ ہوگا، معتوہ اس شخص کو کہتے ہیں جو کبھی عقلمندوں کی طرح بات کرتا ہو اور کبھی پاگلوں کی طرح، کبھی عقلمندوں کی طرح کام کرتا ہو اور کبھی پاگلوں کے جیسا، الغرض معتوہ بھی کامل العقل نہیں ہوتا ہے، کامل العقل کی خبر اس لئے مقبول ہوگی کہ وہ خبر کو خوب سمجھ کر بیان کرے گا اور بچہ اور معتوہ کی خبر اس لئے واجب العمل نہ ہوگی کہ یہ لوگ خبر کو خوب سمجھ کر بیان نہ کریں گے، اور چونکہ مخبر کا ضابط ہونا بھی شرط ہے اس لئے اس شخص کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا جس کی غفلت **خلقةً** بڑھ گئی ہو یعنی پیدائشی طور پر اس کا سہو اور نسیان یاد رکھنے کے مقابلہ میں زیادہ ہو، یا اس کی غفلت **مسامحةً** بڑھ گئی ہو یعنی وہ سہو اور غلطی کی پرواہ نہیں کرتا ہے جو چاہتا ہے بک دیتا ہے، یا اس کی غفلت **مجازفةً** بڑھ گئی ہو یعنی بے سوچے سمجھے بات کرتا ہو، ضابط کی خبر اس لئے مقبول ہے کہ ضابط شخص خبر کو صحیح صحیح جس طرح سنا تھا اسی طرح بیان کریگا، اور جن کی غفلت خلقۃً یا مسامحۃً یا مجازفۃً بڑھ گئی ہو وہ خبر کو صحیح صحیح جیسے سنا تھا ویسے بیان نہیں کریگا اس لئے ان لوگوں کی خبریں واجب العمل نہ ہوں گی۔

والمستور كالفاسق الخ۔ مصنف فرماتے ہیں کہ جو مخبر مستور الحال ہو یعنی جس کا فسق اور عدالت ظاہر نہ ہو بلکہ مخفی ہو وہ فاسق کی طرح ہے کہ جس طرح فاسق کی خبر مقبول نہیں ہے اسی طرح مستور کی خبر حدیث کے باب میں حجت اور مقبول نہیں ہے جب تک اس کی عدالت ظاہر نہ ہو، اگر مستور کا عادل ہونا ظاہر ہو جائے تو پھر اس کی خبر حدیث کے باب میں حجت ہوگی۔ مصنف نے باب الحدیث کی قید لگائی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ مستور الحال آدمی اگر کسی واقعہ کی شہادت دے تو اس کی شہادت مقبول ہوگی اور اگر قاضی اس کی شہادت کے مطابق فیصلہ کرے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ فیصلہ جائز ہوگا، وجہ یہ ہے کہ یہ مستور الحال آدمی مسلم ہے اور مسلم کا ظاہر عادل ہونا ہے پس اس کی عدالت کی وجہ سے اس کی شہادت کے مطابق فیصلہ درست ہوگا، ہاں! اگر مستور الاسلام ہو یا مستور العقل ہو یا مستور الضبط ہو تو اس کا قول مقبول نہ ہوگا نہ باب الحدیث میں اور نہ باب القضاء میں کیونکہ اس آدمی کا (مستور ہونے کی حالت میں) اسلام، عقل اور ضبط ظاہر نہیں ہے۔

الا فی الصدر الاول علی ما نبین۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اگر مستور الحال مخبر: صدر اول یعنی قرن صحابہ، قرن تابعین اور قرن تبع تابعین میں خبر دے

تو اس کی خبر واجب العمل ہوگی؛ کیونکہ ان تینوں زمانوں کے لوگوں کی عدالت، اس حدیث "خیر القرون قرنی ثم الذین یلونھم ثم الذی یلونھم" سے ثابت ہے۔

وروی الحسنؒ عن ابی حنیفہ الخ . جب مستور الحال کی بات چل پڑی ہے تو اس سے متعلق ایک اور مسئلہ کو یہاں سے ذکر کر رہے ہیں کہ ایک مسافر نماز کے لئے حاضر ہوا اور اس نے ایک ہی برتن میں پانی پایا، جس کے بارے میں مستور الحال شخص خبر دیتا ہے کہ یہ پانی ناپاک ہے، اس مسئلہ میں حسن بن زیاد نے حضرت امام ابو حنیفہ سے یہ روایت بیان کی ہے کہ یہ مستور الحال پانی کے نجس ہونے کی خبر دینے میں عادل شخص کی طرح ہے کہ جس طرح عادل شخص پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دے تو وہ پانی ناپاک سمجھا جاتا ہے اسی طرح جب مستور الحال پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دے تو وہ پانی ناپاک سمجھا جائے گا، کیونکہ یہ مستور الحال مسلم ہے اور مسلم کا ظاہر عادل ہونا ہے پس عادل سمجھ کر اس پانی کے ناپاک ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا اور وہ مسافر اس پانی کے ناپاک ہونے کی وجہ سے اس سے وضو نہ کر کے تیمّم کریگا، اور امام محمدؒ نے اپنی کتاب: المبسوط کے کتاب الاحسان میں اس مسئلہ میں اس مستور الحال کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ یہ فاسق کی طرح ہے کہ جس طرح فاسق کے اس پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دینے کی صورت میں اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا اور اس پانی کو پاک سمجھ کر اس سے وضو کرنے کا حکم ہوگا، اسی طرح اس مستور الحال کا بھی اس مسئلہ میں قول قبول نہیں کیا جائے گا اور اس پانی کے پاک ہونے کا حکم دیکر اس سے وضو کرنے کا حکم دیدیا جائے گا، مصنف فرماتے ہیں کہ یہی یعنی مستور الحال کا فاسق کے مثل ہونا ہی صحیح بات ہے۔

وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْفَاسِقِ يُخْبِرُ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ اِنَّهُ يُحَكِّمُ السَّامِعُ رَأيَهُ فَاِنْ وَقَعَ فِي قَلْبِهِ اَنَّهُ صَادِقٌ يَتَيَمَّمُ مِنْ غَيْرِ اِرَاقَةِ الْمَاءِ فَاِنْ اَرَاقَ وَتَيَمَّمَ فَهُوَ اَحْوَطُ لِلتَّيَمُّمِ وَفِي خَبْرِ الْكَافِرِ وَالصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوهِ اِذَا وَقَعَ فِي قَلْبِ السَّامِعِ صِدْقُهُمْ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ يَتَوَضَّأُ وَلَا يَتَيَمَّمُ فَاِنْ اَرَاقَ الْمَاءَ ثُمَّ تَيَمَّمَ فَهُوَ اَفْضَلُ.

ترجمہ: اور امام محمد نے اس فاسق کے بارے میں کہا ہے جو پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دیتا ہے کہ سامع اپنی رائے کو حکم بنائے چنانچہ اگر اس کے دل میں یہ بات واقع ہو کہ یہ سچا ہے تو پانی گرائے بغیر تیمّم کرے اور اگر بہا کر تیمّم کرے تو یہ تیمّم کے لئے زیادہ احتیاط کی بات ہے اور کافر، بچہ اور معتوہ کی خبر کے بارے میں (امام محمد نے کہا ہے) کہ جب سامع کے دل میں پانی کے ناپاک ہونے کی خبر کے بارے میں ان کا سچا ہونا واقع ہو تو وہ وضو کریگا اور تیمّم نہ کریگا لیکن اگر پانی بہا دیا پھر تیمّم کیا تو یہ افضل ہے۔

تشریح: مصنف جب مستور الحال کے بیان سے فارغ ہو گئے تو یہاں سے فاسق کے بارے میں گفتگو شروع کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ نمازی کے سامنے صرف ایک برتن میں پانی ہے، جس سے وہ وضو کرنا چاہتا ہے لیکن کوئی فاسق آدمی اس پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دیتا ہے، تو حضرت امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ سامع اپنی رائے کو حکم بنائے یعنی نمازی اس پانی کے پاک وناپاک ہونے کے بارے میں تحری اور غور وفکر کرے، غور وفکر کے بعد اگر اس کے دل میں یہ بات آتی ہے کہ یہ فاسق اس پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دینے میں سچا ہے، تو اس کو ناپاک مان کر پانی گرائے بغیر تیمّم کرے، اس سے وضو جائز نہ ہوگا؛ لیکن یہ بات یاد رہے کہ اس نمازی پر تیمّم کا واجب ہونا اس کے غلبۂ ظن کی وجہ سے ہے نہ کہ فاسق کے خبر دینے کی وجہ سے؛ لیکن اگر گرا کر تیمّم کرتا ہے تو اس صورت میں جواز تیمّم کے لئے زیادہ احتیاط کی بات ہوگی، کیونکہ تحری کے بعد بھی یہ احتمال ہے کہ وہ پانی پاک ہو پس اس وقت ماء طاہر کے پائے جانے کی وجہ سے تیمّم نہ ہوگا؛ لیکن جب پانی گرا دیگا تو وہ حقیقت میں پانی نہ پانے والا کہلائے گا اور یقیناً اس کے لئے تیمّم جائز ہو جائے گا۔

وفی خبر الکافر والفاسق الخ : اور اگر اس پانی کے ناپاک ہونے کی خبر کافر، بچہ، اور معتوہ دیتا ہے تو امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر اس کے دل میں یہ بات واقع ہو کہ یہ لوگ اس پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دینے میں سچے ہیں تو بھی نمازی اس پانی کو پاک سمجھ کر اس سے وضو کرے اور تیمّم نہ کرے؛ کیونکہ ان لوگوں کی خبروں کا کوئی اعتبار نہیں ہے، ان لوگوں کی خبر معتبر اس لئے نہیں ہے کہ اگر ان لوگوں کی خبر کا اعتبار کر لیا جائے تو اس پانی کے ناپاک ہونے کا حکم ہوگا اور

اس نمازی پر تیمّم لازم ہو جائے گا حالانکہ ان لوگوں کے لئے ولایت الزام نہیں ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کی خبر دینے کی صورت میں نمازی اگر پانی کو بہادے اور اس کے بعد تیمّم کرے تو یہ افضل ہے؛ کیونکہ ان لوگوں کے سچے ہونے کا احتمال ہے پس اس صورت میں پانی ناپاک ہوگا اور ناپاک پانی سے وضو کرنا پایا جائے گا؛ لیکن جب اس کو بہادے گا تو یہ نمازی حقیقت میں ماء طاہر پانے والا نہ ہوگا اور اس کے لئے یقیناً تیمّم جائز ہوگا۔

وَفِي الْمُعَامَلَاتِ الَّتِي تَنْفَكُّ عَنْ مَعْنَى الْإِلْزَامِ كَالْوِكَالَاتِ وَالْمُضَارَبَاتِ وَالْإِذْنِ فِي التِّجَارَةِ يُعْتَبَرُ خَبَرُ كُلِّ مُمَيِّزٍ لِعُمُوْمِ الضَّرُوْرَةِ الدَّاعِيَةِ إِلَى سُقُوْطِ سَائِرِ الشَّرَائِطِ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ قَلَّمَا يَجِدُ الْمُسْتَجْمِعَ لِتِلْكَ الشَّرَائِطِ يَبْعَثُهُ إِلَى وَكِيْلِهِ أَوْ غُلَامِهِ وَلَا دَلِيْلَ مَعَ السَّامِعِ يَعْمَلُ بِهِ سِوٰى هٰذَا الْخَبَرِ وَلِأَنَّ إِعْتِبَارَ هٰذِهِ الشَّرَائِطِ لِيَتَرَجَّحَ جِهَةُ الصِّدْقِ فِي الْخَبَرِ فَيَصْلُحُ أَنْ يَّكُوْنَ مُلْزِمًا وَذَالِكَ فِيْمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ اللُّزُوْمُ فَشَرَطْنَا هَا فِي أُمُوْرِ الدِّيْنِ دُوْنَ مَا لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ اللُّزُوْمُ مِنَ الْمُعَامَلَاتِ .

ترجمہ: اور ان معاملات میں جو الزام کے معنے سے جدا ہوتے ہیں جیسے وکالات، مضاربات اور تجارت کے سلسلہ میں اجازت ہر ممیّز کی خبر کا اعتبار کیا جائے گا اس ضرورت کے عام ہونے کی وجہ سے جو تمام شرطوں کے ساقط ہونے کا تقاضا کرتی ہے اس لئے کہ انسان بہت کم ایسے شخص کو پاتا ہے جو ان تمام شرطوں کو جامع ہو جس کو اپنے وکیل یا غلام کے پاس بھیجے اور سامع کے پاس اس خبر کے سوا کوئی دوسری ایسی دلیل بھی نہیں ہے جس پر وہ عمل کرے اور اس لئے کہ ان شرائط کا اعتبار اس لئے ہے تاکہ خبر میں جہت صدق راجح ہو جائے پس وہ ملزم ہونے کی صلاحیت رکھے اور یہ اس خبر کی صورت میں ہے جس سے لزوم متعلق ہو پس ہم نے ان کو امور دین میں شرط قرار دیا ان معاملات میں نہیں جن سے لزوم متعلق نہیں ہوتا ہے۔

تشریح: یہ بات یاد رکھئے کہ معاملات تین طرح کے ہوتے ہیں (۱) وہ معاملات جن میں الزام محض ہو یعنی ان میں من کل الوجوہ الزام ہو یعنی ان معاملات کی خبر دینے سے وہ معاملات پورے طور پر لازم ہو جائیں ان پر جن کو خبر دی گئی ہے، یہ معاملات: وہ حقوق العباد ہیں جن میں خصومات جاری ہوتے ہیں، اس طرح کے معاملات کی خبر دینے والے شخص کی خبر اس وقت قبول کی جائے گی جب اس خبر دینے والے میں یہ شرطیں ''عدد، لفظ شہادت، اہلیت، اور ولایت'' موجود ہوں، اگر یہ شرطیں موجود نہ ہوں تو اس کی شہادت اور خبر قبول نہیں کی جائے گی (۲) وہ معاملات جن میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ عدم الزام ہو جیسے وکیل کو معزول کرنا اور ماذون فی التجارۃ غلام کو تجارت سے روکنا، اس طرح کے معاملات میں شہادت کی دو شرطوں ''عدالت، اور عدد'' میں سے کوئی ایک شرط ضروری ہے (۳) جس کو مصنف نے یہاں سے بیان کیا ہے یعنی وہ معاملات جو الزام کے معنی سے بالکل خالی ہوتے ہیں جیسے وکالات، مضاربات، اور اذن فی التجارۃ، تو ان میں ہر ممیّز اور باشعور شخص کی خبر معتبر ہوگی، اس تیسری صورت کی تفصیل یہ ہے کہ وہ معاملات جن کی خبر دینے سے ان کو اختیار کرنا لازم نہیں ہوتا ہے اس شخص پر جن کو خبر دی گئی ہے، ایسے معاملات کی خبر دینے والے شخص میں ان شرطوں ''اسلام، عدالت، عقل کامل، اور ضبط'' کا پایا جانا شرط نہیں ہے؛ بلکہ ہر ممیّز اور باشعور شخص کی خبر معتبر ہوگی خواہ وہ عادل ہو یا فاسق، کافر ہو یا مسلمان، بالغ ہو یا نابالغ؛ جیسے وکالات؛ مثلاً کسی نے کہا کہ فلاں نے تم کو اپنا وکیل بنایا ہے اور؛ جیسے مضاربات، مثلاً کسی نے کہا کہ فلاں نے تم کو اپنا مضارب بنایا ہے اور؛ جیسے اذن فی التجارۃ، مثلاً کسی نے غلام سے کہا کہ تمہارے آقا نے تم کو تجارت کرنے کی اجازت دی ہے۔ یہ ایسے معاملات ہیں جو الزام کے معنی سے بالکل خالی ہیں یعنی ان معاملات کی خبر دینے سے یہ معاملات ان لوگوں پر لازم نہیں ہوتے ہیں جن کو ان معاملات کی خبر دی گئی ہے، ان معاملات کی خبر دینے والے میں ان شرطوں ''اسلام، عدالت، عقل کامل، اور ضبط'' کا پایا جانا ضروری نہیں ہے؛ بلکہ ہر ممیّز اور باشعور شخص کی خبر معتبر ہوگی۔

لعموم الضرورۃ الخ: رہی یہ بات کہ اس طرح کے معاملات میں ان شرطوں ''اسلام، عدالت، عقل کامل، اور ضبط'' کا پایا جانا کیوں ضروری نہیں ہے؟ تو مصنف نے اس کی دو وجہیں پیش کی ہے یہاں سے پہلی وجہ کو بیان کیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اس طرح کے معاملات عام ہیں جو تمام شرطوں کے ساقط ہونے کا تقاضا کرتے ہیں، کیونکہ مذکورہ تمام شرطوں ''اسلام، عدالت، عقل کامل، اور ضبط'' کا حامل اور مستجمع شخص کو انسان بہت کم پاتا ہے جن کے ذریعہ اپنی

خبر اپنے وکیل یا غلام کے پاس بھیجے، اور سامع جس کے پاس خبر پہنچائی گئی ہے اس کے پاس اس خبر کے علاوہ کوئی ایسی دلیل بھی نہیں ہے جس پر وہ عمل کرے، پس اگر اس طرح کے معاملات کی خبر دینے والوں میں ان شرائط کا اعتبار کیا جائے تو لوگوں کے معاملات معطل ہو جائیں گے اور ان میں فتور واقع ہو جائے گا

ولان اعتبار هذه الشرائط الخ : یہاں سے دوسری وجہ کا بیان ہے کہ ان شرائط کا مخبر میں اعتبار اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ خبر کی جہت صدق راجح ہو جائے تاکہ وہ خبر ملزم ہو اس شخص کے لئے جس کو خبر دی جا رہی ہے یعنی جس بات کی خبر دی گئی ہے وہ بات لازم ہو جائے اس شخص پر جس کو خبر دی گئی ہے ، مصنف فرماتے ہیں کہ خبر کے ملزم ہونے کی صلاحیت رکھنا، اس خبر میں ہے جس خبر کے ساتھ لزوم متعلق ہوتا ہے یعنی جس خبر کے ساتھ لزوم متعلق ہوتا ہے وہی خبر ملزم ہوتی ہے چنانچہ امور دین جن کی خبر کے ساتھ لزوم متعلق ہے (یعنی امور دین کی خبر دینے سے وہ امور دین لازم ہو جاتے ہیں ان لوگوں پر جن کو خبر دی گئی ہے) ہم نے اس کی خبر دینے والے میں مذکورہ شرطوں کو لازم کر دیا ہے؛ لیکن وہ معاملات جن کی خبر کے ساتھ لزوم متعلق نہیں ہے (یعنی ان معاملات کی خبر دینے سے وہ معاملات لازم نہیں ہوتے ہیں ان لوگوں پر جن کو خبر دی گئی ہے) ان کی خبر دینے والوں میں مذکورہ شرطوں کو لازم نہیں کیا ہے، پس وکالت ، مضاربت اور اذن فی التجارت چونکہ ایسے معاملات ہیں جن کی خبر سے لزوم متعلق نہیں ہوتا ہے اس لئے ان چیزوں کی خبر لے جانے والوں میں مذکورہ شرطوں کو لازم نہیں کیا ہے۔

وَاِنَّمَا اُعْتُبِرَ خَبَرُ الْفَاسِقِ فِى حِلِّ الطَّعَامِ وَحُرْمَتِهٖ وَطَهَارَةِ الْمَاءِ وَنِجَاسَتِهٖ اِذَا تَاَيَّدَ بِاَكْبَرِ الرَّاْيِ لِاَنَّ ذَالِكَ اَمْرٌ خَاصٌّ لَا يَسْتَقِيْمُ تَلَقِّيْهِ مِنْ جِهَةِ الْعُدُوْلِ فَوَجَبَ التَّحَرِّىْ فِى خَبَرِهٖ لِلضَّرُوْرَةِ وَكَوْنِهٖ مَعَ الْفِسْقِ اَهْلًا لِلشَّهَادَةِ وَانْتِفَاءِ التُّهْمَةِ حَيْثُ يَلْزَمُهٗ بِخَبَرِهٖ مَا يَلْزَمُ غَيْرَهٗ اِلَّا اَنَّ هٰذِهِ الضَّرُوْرَةَ غَيْرُ لَازِمَةٍ لِاَنَّ الْعَمَلَ بِالْاَصْلِ مُمْكِنٌ وَهُوَ اَنَّ الْمَاءَ طَاهِرٌ فِى الْاَصْلِ فَلَمْ يُجْعَلِ الْفِسْقُ هَدْرًا وَلَا ضَرُوْرَةَ فِى الْمَصِيْرِ اِلٰى رِوَايَتِهٖ فِى اُمُوْرِ الدِّيْنِ اَصْلًا لِاَنَّ فِى الْعُدُوْلِ مِنَ الرُّوَاةِ كَثْرَةً وَبِهِمْ غُنْيَةٌ فَلَا يُصَارُ اِلَيْهِ بِالتَّحَرِّىْ .

ترجمہ: اور فاسق کی خبر کا اعتبار کیا گیا ہے کھانے کے حلال اور اس کے حرام ہونے کے سلسلہ میں اور پانی کے پاک اور اس کے ناپاک ہونے کے سلسلہ میں جبکہ وہ (خبر) اکبر رائے سے مؤید ہو اس لئے کہ یہ امر خاص ہے اس کا حصول عادل لوگوں کی طرف سے ممکن نہیں ہے پس اس کی خبر میں تحری واجب ہوئی ضرورت کی وجہ سے اور (اس لئے کہ) وہ (فاسق) فسق کے باوجود شہادت کا اہل ہے اور تہمت منتفی ہے اس طور پر کہ اس کی خبر سے اس کو بھی وہی لازم ہوگا جو اس کے غیر کو لازم ہوتا ہے مگر یہ کہ یہ ضرورت لازم نہیں ہے اس لئے کہ اصل پر عمل ممکن ہے اور وہ یہ ہے کہ پانی اصل خلقت میں پاک ہے پس فسق کو بالکل بیکار قرار نہیں دیا گیا اور امور دین کے سلسلہ میں اس (فاسق) کی روایت کی طرف رجوع کرنے کی بالکل ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ عادل رواۃ میں کثرت ہے اور ان (عادل رواۃ) کی وجہ سے بے نیازی ہے پس اس کی (خبر کی) طرف تحری کے ساتھ رجوع نہیں کیا جائے گا۔

تشریح: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ ان شرائط ''اسلام، عدالت، عقل کامل، اور ضبط'' کو ہم نے امور دین (حدیث) کی خبر دینے والے میں لازم قرار دیا ہے؛ کیونکہ اس کے ساتھ لزوم متعلق ہے تو آپ کو چاہئے تھا کہ اگر کوئی فاسق کھانے کے حلال وحرام ہونے کی خبر دے یا پانی کے پاک وناپاک ہونے کی خبر دے تو اس کی خبر آپ قبول نہ کرتے؛ کیونکہ کھانے کا حلال وحرام ہونا اور پانی کا پاک وناپاک ہونا امور دین میں سے ہے اور امور دین کی خبر دینے والے میں آپ نے عدالت کو شرط قرار دیا ہے اور فاسق میں عدالت نہیں پائی جاتی ہے پس کھانے کے حلال وحرام اور پانی کے پاک وناپاک ہونے کے سلسلہ میں آپ اس کی خبر کا اعتبار نہ کرتے حالانکہ آپ اس کی خبر کا اعتبار کرتے ہیں اگر وہ کھانے کو حلال کہے تو حلال، حرام کہے تو حرام، پانی کو پاک کہے تو پاک اور ناپاک کہے تو ناپاک مانتے ہیں ایسا کیوں؟ مصنف نے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ کھانے کے حلال وحرام ہونے اور پانی کے پاک وناپاک ہونے کے سلسلہ میں فاسق کی خبر کا تنہا اعتبار نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کی خبر کا اعتبار اسوقت کیا گیا ہے جبکہ اس کی تائید

اکبررائے یعنی تحری کے بعدگمان غالب سے ہوجائے یعنی جووہ کہہ رہا ہے گمان غالب بھی وہی ہوتب اس کی خبر کا اعتبار کیا جائے گا۔

لِاَنَّ ذَالِکَ اَمْرٌ خَاص الخ : رہی یہ بات کہ مذکورہ مسئلہ میں فاسق کی خبر کا اکبررائے سے مؤید ہونا کیوں ضروری ہے؟ تو مصنف نے یہاں سے اس کا جواب دیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ کھانے کے حلال وحرام ہونے اور پانی کے پاک وناپاک ہونے پر واقف ہونا روایت حدیث کی بہ نسبت امر خاص ہے یعنی کھانے کا حلال وحرام ہونا، اور پانی کا پاک وناپاک ہونا عام چیز نہیں ہے جس سے عام لوگوں کو واقفیت ہو؛ بلکہ یہ خاص امر ہے جس پر خاص طور سے فساق لوگ مطلع ہوتے ہیں، فساق لوگ خاص طور سے مطلع اس لئے ہوتے ہیں کہ کھانے کے حلال وحرام، پانی کے پاک وناپاک ہونے میں اشتباہ جنگلوں اور بازاروں میں ہوتا ہے اور جنگلوں اور بازاروں میں عموماً فساق لوگ رہتے ہیں عادل لوگ عموماً نہیں رہتے ہیں پس اس کی حلت وحرمت اس کی طہارت ونجاست پر فساق خاص طور پر واقف ہوں گے اس کھانے کی حلت وحرمت، پانی کی طہارت ونجاست فساق ہی کی طرف سے معلوم ہوگی عادل لوگوں کی طرف سے اس کا حاصل ہونا ممکن نہیں ہے پس ضرورت کی وجہ سے اس کی خبر میں تحری واجب ہوگی اور تحری کر کے اس کی خبر کو قبول کرلیا جائے گا برخلاف حدیث کے کہ وہ امر عام ہے عام لوگ اس پر واقف ہوتے ہیں پس عادل لوگوں سے اس کو لینا ممکن ہوگا پس اس میں مخبر کے عادل ہونے کی شرط لگائی گئی۔

و کونہ مع الفسق اھل الخ : یعنی فاسق کی خبر قبول کی جاتی ہے ایک تو مذکورہ ضرورت کی وجہ سے اور اس وجہ سے بھی کہ فاسق فسق کے باوجود شہادت کا اہل ہے یہی وجہ ہے کہ اگر قاضی کسی معاملہ میں اس کی شہادت پر فیصلہ کردے تو فیصلہ نافذ ہوجائے گا، اسی طرح اس کی خبر میں جھوٹ کی تہمت بھی منتفی ہے ، اور وہ اس طور پر کہ جب فاسق کھانے کے حلال وحرام یا پانی کے پاک وناپاک ہونے کی خبر دیگا تو جیسے یہ حکم دوسروں کے لئے لازم ہوگا ویسے ہی یہ حکم فاسق کے لئے بھی لازم ہوگا، اگر یہ حکم صرف دوسروں کے لئے لاگو ہوتا اس کے لئے لاگو نہ ہوتا تو یہ کہا جاسکتا تھا کہ اس نے کھانے کے حلال وحرام اور پانی کے پاک وناپاک ہونے کی خبر میں جھوٹ بولا ہے، برخلاف کافر اور بچہ کے کہ اگر یہ دونوں کھانے کے حلال وحرام ہونے یا پانی کے پاک وناپاک ہونے کی خبر دے تو ان دونوں کی خبر قبول نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ کافر: مسلمان پر شہادت کی اہلیت نہیں رکھتا ہے اور بچہ بالکل شہادت کا اہل نہیں ہے نہ کافر پر اور نہ مسلمان پر، دوسری بات یہ کہ کافر اور بچہ کی خبر میں جھوٹ کی آمیزش کا احتمال اور تہمت ہے، کیونکہ کافر تو شرائع کا مخاطب ہی نہیں ہے، رہ گیا بچہ تو وہ مکلف ہی نہیں ہے پس ان لوگوں کے کھانے کو حلال وحرام بتلانے یا پانی کے پاک وناپاک بتلانے سے اس کے لئے بھی دوسروں کی طرح حلال، حرام، پاک، ناپاک ہونا لازم، نہ ہوگا، پس ممکن ہے کہ یہ لوگ جھوٹ بول رہے ہوں۔

الا ان ھذہ الضرورۃ غیر لازمۃ الخ : یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ کھانے کے حلال وحرام اور پانی کے پاک وناپاک ہونے کے سلسلہ میں فاسق کی خبر ضرورتاً قبول کی گئی ہے تو پھر بغیر تحری کے قبول کی جاتی حالانکہ آپ نے تحری کو واجب کہا ہے ایسا کیوں؟ مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ جس ضرورت کی وجہ سے اس کی خبر قبول کی گئی ہے وہ ضرورت لازم نہیں ہے کیونکہ اس ضرورت کے بغیر اصل پر عمل کرنا ممکن ہے اور وہ اصل یہ ہے کہ پانی اپنی اصل خلقت کے اعتبار سے پاک ہے پس اس اصل پر عمل کرلینا اور اس ضرورت کو چھوڑ دینا ممکن ہے، الغرض خبر دینے والے فاسق کے فسق کو بالکل کالعدم نہ قرار دیکر اس کی خبر کے ساتھ تحری کو واجب کہا گیا، اگر بلا تحری اس کی خبر قبول کرلی جاتی تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ اس کا فسق کالعدم ہے۔

ولا ضرورۃ فی المصیر الی روایتہ الخ . یہاں سے ایک وہم کا جواب دیا ہے کہ جب آپ نے کھانے کی حلت وحرمت کے سلسلہ میں فاسق کی خبر کو تحری کے ساتھ قبول کرلیا ہے تو ایسے ہی حدیث کے سلسلہ میں اس کی خبر کو تحری کے ساتھ قبول کرلیتے؟ مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ امور دین یعنی حدیث میں فاسق کی خبر اور روایت کی طرف رجوع یعنی اس کو لینے کی ہمیں کوئی ضرورت نہیں ہے نہ تحری کے ساتھ اور نہ بغیر تحری کے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث کے عادل رواۃ بہت ہیں، کثرت رواۃ کی وجہ سے فاسق کی روایت سے ہمیں بے نیازی ہے پس امور دین یعنی حدیث میں فاسق کی خبر تحری کے

ساتھ لینے کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔

وَاَمَّا صَاحِبُ الْهَوٰی فَالْمَذْهَبُ الْمُخْتَارُ اَنَّهٗ لَا تُقْبَلُ رِوَايَةُ مَنِ انْتَحَلَ الْهَوٰی وَدَعَا النَّاسَ اِلَيْهِ لِاَنَّ الْمُحَاجَّةَ وَالدَّعْوَةَ اِلَى الْهَوٰی سَبَبٌ دَاعٍ اِلَى التَّقَوُّلِ فَلَا يُؤْتَمَنُ عَلٰى حَدِيْثِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ.

ترجمہ: بہرحال خواہش نفس کا پجاری تو مذہب مختار یہ ہے کہ اس شخص کی روایت قبول نہیں کی جائے گی جس نے خواہش نفس کو دین بنالیا ہو اور لوگوں کو اس کی طرف دعوت دی اس لئے کہ حجت کرنا اور خواہش نفس کی طرف دعوت دینا افتراء کی طرف سبب داعی ہے پس حدیث رسول اللہ ﷺ کا اس کو امین نہیں بنایا جائیگا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جو لوگ نفس کے پجاری ہیں اگر وہ حدیث روایت کریں تو اس کی روایت کے سلسلہ میں پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ اگر اس نے خواہش نفس کی اتباع کو اپنا مذہب اور شیوہ بنالیا ہو اور لوگوں کو اپنی اس خواہش نفس کی طرف دعوت بھی دیتا ہو تو اس شخص کی روایت قبول نہیں کی جا ئے گی، اس کی روایت قبول نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ شخص جب اپنی خواہش نفس کی اتباع کریگا تو اہل حق سے اس کا بحث ومباحثہ بھی ہوگا، مصنف فرماتے ہیں کہ اس کا اہل حق سے بحث ومباحثہ کرنا اور اس شخص کا اپنی خواہش نفس کی طرف لوگوں کو دعوت دینا سبب داعی بنے گا افتراء کا یعنی اس کا اہل حق سے بحث ومباحثہ کرنا اور اس شخص کا اپنی خواہش نفس کی طرف دعوت دینا اس کو اس بات پر جری کر دیگا کہ وہ جھوٹ گڑھے اور اس کو حضور ﷺ کی طرف منسوب کرے، جب اس کے بارے میں جھوٹ گڑھنے کا شبہ ہے تو ایسے شخص کو حدیث رسول کا امین نہیں ٹھہرایا جائے گا یعنی اس کی بیان کردہ روایت کو حدیث رسول نہیں سمجھا جائے گا، اس کی روایت مردود ہوگی، اس کی روایت کو قبول کرنا اس کو حدیث رسول کا امین سمجھنا ہے جب کہ ایسا شخص امین نہیں ہوسکتا ہے۔

وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ قُلْنَا اِنْ كَانَ الرَّاوِیْ مَعْرُوْفًا بِالْفِقْهِ وَالتَّقَدُّمِ فِی الْاِجْتِهَادِ كَالْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ وَالْعَبَادَلَةِ الثَّلٰثَةِ وَزَيْدِبْنِ ثَابِتٍ وَمُعَاذِبْنِ جَبَلٍ وَاَبِی مُوْسَى الْاَشْعَرِیْ وَعَائِشَةَ رِضْوَانُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ اَجْمَعِيْنَ وَغَيْرِهِمْ مِمَّنِ اشْتَهَرَ بِالْفِقْهِ وَالنَّظْرِ كَانَ حَدِيْثُهُمْ حُجَّةً يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ۔

ترجمہ: اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبر واحد حجت ہے تو ہم نے کہا کہ اگر راوی فقہ کے ساتھ اور اجتہاد میں (دوسرے پر) تقدم کے ساتھ مشہور ہو جیسے خلفاء راشدین، عبادلہ ثلثہ، اور زید بن ثابت، معاذ بن جبل، ابوموسی اشعری اور عائشہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور ان کے علاوہ ان لوگوں میں سے جو فقہ ونظر کے ساتھ مشہور ہیں تو ان کی حدیث حجت ہوگی اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

تشریح: جب اوپر کی تفصیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبر واحد حجت ہے اس سے استدلال کیا جاسکتا ہے تو راوی کی حالت کے اعتبار سے خبر واحد کی تقسیم شروع کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ خبر واحد کا راوی یا تو معروف ہوگا یا مجہول ہوگا اگر معروف ومشہور ہے تو اس کی ایک صورت یہ ہے کہ وہ راوی فقہ کے ساتھ مشہور ہو اور اس کو دوسرے لوگوں پر اجتہاد میں تقدم اور فوقیت حاصل ہو جیسے خلفاء راشدین (حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر، حضرت علی اور حضرت عثمان غنی) اور عبادلہ ثلاثہ (حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عمر، اور حضرت عبداللہ بن عباس) اور حضرت زید بن ثابت، حضرت معاذ بن جبل، حضرت ابوموسی اشعری، حضرت عائشہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور ان حضرات کے علاوہ وہ لوگ جو فقہ ونظر میں مشہور ومعروف ہیں جیسے ابی بن کعب، ابوالدرداء رضی اللہ عنہما، تو ایسے لوگوں کی حدیث یعنی خبر واحد حجت اور قابل استدلال ہوگی اس خبر واحد کے مقابل اگر کوئی قیاس ہو تو اس قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا، اس میں امام مالک کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ اس خبر واحد ہی کو چھوڑ دیا جائیگا قیاس کو نہیں چھوڑا جائے گا، جیسے حضرت ابوہریرہ سے مرفوعا روایت ہے: جو کوئی میت کو غسل دے چاہئے کہ وہ غسل کرے اور جو میت کو اٹھائے چاہئے کہ وہ وضو کرے، دیکھئے اس خبر واحد سے معلوم ہو رہا ہے کہ میت کو غسل دینے والے پر غسل اور میت کو کاندھا لگانے والے پر وضو ضروری اور واجب ہے؛ لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں غسل اور وضو واجب نہ

ہو؛ کیونکہ وضو اور غسل کو واجب کرنے والی چیز نہیں پائی گئی ہے اور اسی قیاس پر لوگوں کا عمل بھی ہے پتہ چلا کہ قیاس کے مقابل میں اس طرح کی خبر واحد قابل عمل نہ ہوگی۔ امام مالک اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ خبر واحد میں کئی ایک شبہ ہیں مثلاً یہ کہ اس روایت میں راوی کو سہو ہو، اس نے غلطی کی ہو یا جھوٹا ہو یا وہ حدیثِ مروی رسول اللہ کا قول ہی نہ ہو، اور قیاس میں صرف ایک شبہ ہے اور وہ یہ کہ قیاس کرنے والے نے قیاس کرنے میں غلطی کی ہو پس قیاس راجح ہوگی، امام ابوحنیفہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ خبر واحد اصل کے اعتبار سے تو صحیح ہوتی ہے یعنی اس کا قولِ رسول ہونا یقینی ہوتا ہے ہاں! اس کے پہونچنے کا جو طریقہ ہے یعنی راوی اس میں شبہ ہے، رہا قیاس تو اس کی اصل ہی میں غلطی کا شبہ ہے؛ کیونکہ نص کے جس وصف کو اس قیاس کی علت بنایا گیا ہے ممکن ہے کہ وہ وصف اس حکم کی علت نہ ہو بلکہ علت کوئی اور ہو، اسی طرح نص کے جس وصف کو بھی علت بنایا جائے گا سب میں یہی احتمال رہے گا، جب خبر واحد اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح اور یقینی ہے اور قیاس اپنی اصل کے اعتبار سے مشتبہ ہے تو خبر واحد کو لے لیا جائے گا اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

وَاِنْ كَانَ الرَّاوِیُ مَعْرُوْفًا بِالْعَدَالَةِ وَالْحِفْظِ وَالضَّبْطِ دُوْنَ الْفِقْهِ مِثْلُ اَبِی هُرَيْرَةَ وَاَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمَا فَاِنْ وَافَقَ حَدِيْثُهُ الْقِيَاسَ عُمِلَ بِهٖ وَاِنْ خَالَفَهٗ لَمْ يُتْرَكْ اِلَّا لِلضَّرُوْرَةِ وَانْسِدَادِ بَابِ الرَّاْیِ وَذَالِكَ مِثْلُ حَدِيْثِ اَبِی هُرَيْرَةَ فِی الْمُصَرَّاةِ.

ترجمہ: اور اگر راوی عدالت، حفظ اور ضبط کے ساتھ مشہور ہو: نہ کہ فقہ کے ساتھ جیسے ابو ہریرہ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہما پس اگر اس کی حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر اس کے مخالف ہو تو (اس حدیث کو) نہیں چھوڑا جائے گا مگر ضرورت اور (یعنی) رائے کے دروازہ بند ہونے کی وجہ سے اور وہ جیسے حضرت ابو ہریرہ کی حدیث: مصرات کے سلسلہ میں۔

تشریح: خبر واحد کا راوی اگر معروف اور مشہور ہو تو اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ وہ راوی صرف عدالت حفظ اور ضبط میں مشہور ہو فقہ میں مشہور نہ ہو جیسے حضرت ابو ہریرہ اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہما تو ایسی صورت میں دیکھا جائے گا کہ اس راوی کی حدیث قیاس کے موافق ہے یا مخالف، اگر اس کی حدیث قیاس کے موافق ہے تو اس حدیث پر عمل کیا جائے گا اور اگر اس کی حدیث قیاس کے مخالف ہے تو دیکھا جائے گا کہ وہ اس باب کے تمام قیاس کے مخالف ہے یا تمام کے مخالف نہیں ہے بلکہ بعض قیاس کے مخالف ہے اگر تمام قیاس کے مخالف نہیں ہے بلکہ بعض قیاس کے مخالف ہے تو اس صورت میں بھی اسی حدیث پر عمل کیا جائے گا اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور اگر وہ حدیث تمام قیاس کے مخالف ہو تو اس صورت میں اس حدیث پر عمل نہیں کیا جائے گا، اس حدیث پر عمل نہ کرنا ایک ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے ہے وہ ضرورت یہ ہے کہ اگر اس حدیث پر عمل کیا جائے گا اور اس کے مقابل تمام قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا تو رائے اور قیاس کا دروازہ من کل الوجوہ بند ہو جائے گا؛ کیونکہ اس کے مقابل تمام قیاس کو چھوڑنا قیاس کے دروازے کو من کل الوجوہ بند ہی کرنا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فاعتبروا یا اولی الابصار کے ذریعہ قیاس کا حکم کیا ہے۔

وذالک مثل حدیث ابی ھریرۃ فی المصراۃ: یہاں سے مصنف اس خبر واحد کی مثال دے رہے ہیں جو تمام قیاس کے مخالف ہو جیسے حضرت ابو ہریرہ کی حدیث: مصرات کے سلسلہ میں، اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا **لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذالک فهو بخیر النظرین بعد ان یحلبها ان رضیها امسکها وان سخطها ردها وصاعا من تمر** (رواہ مسلم) اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ جو کوئی اونٹ یا بکری کے تھن میں دودھ اس لئے روک دے کہ بڑا تھن دیکھ کر گراہک زیادہ دام دے گا تو اس جانور کے خریدنے والے کو دوہنے کے بعد اختیار ہوگا اگر پسند ہو تو اس جانور کو روک لے واپس نہ کرے اور اگر پسند نہ ہو تو واپس کر دے اور جو دودھ دوہا ہے اس دودھ کے بدلے ایک صاع تمر دیدے، یہ حدیث من کل الوجوہ قیاس کے مخالف ہے؛ کیونکہ قیاس یہ ہے کہ اگر اس دودھ کو ذوات الامثال سے مانتے ہیں تو اس دودھ کے مثل دوسرا دودھ واجب ہونا چاہئے اور اگر ذوات القیم سے مانتے ہیں تو اس دودھ کا جو دام ہوگا وہ دام واجب ہوگا ایک صاع تمر واجب نہ ہوگا؛ کیونکہ تمر نہ اس کا مثل ہے اور نہ ایک صاع تمر اس کی قیمت ہے، مثل نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ اس کا مثل دودھ ہے اور ایک صاع تمر اس دودھ کی قیمت اس

لئے نہیں ہے کہ اگر قیمت ہوتی تو دودھ کی کمی زیادتی کے اعتبار سے تمر واجب ہوتا؛ نہ کہ ہر حال میں ایک ہی صاع تمر، دیکھئے یہ حدیث من کل الوجوہ قیاس کے مخالف ہے یعنی ذوات الامثال اور ذوات القیم والے ہر دو قیاس کے مخالف ہے پس اس حدیث پر عمل نہیں کیا جائیگا، اور جب مخالف قیاس ہونے کی وجہ سے اس حدیث پر عمل نہیں کیا جائے گا تو مشتری کے لئے خرید کردہ جانور کے رد کا اختیار بھی نہیں ہوگا۔

وَاِنْ كَانَ الرَّاوِیُ مَجْهُوْلًا لَا يُعْرَفُ اِلَّا بِحَدِيْثٍ رَوَاهُ اَوْ بِحَدِيْثَيْنِ مِثْلُ وَابِصَةَ بْنِ مَعْبَدٍ وَسَلْمَةَ بْنِ الْمُحَبِّقِ ،فَاِنْ رَوٰى عَنْهُ السَّلَفُ وَشَهِدُوا بِصِحَّتِهٖ ،اَوْسَكَتُوا عَنِ الطَّعْنِ صَارَ حَدِيْثُهُ مِثْلَ حَدِيْثِ الْمَعْرُوْفِ ،وَاِنِ اخْتُلِفَ فِيْهِ مَعَ نَقْلِ الثِّقَاتِ عَنْهُ فَكَذٰلِكَ عِنْدَنَا .

ترجمہ: اور اگر راوی مجہول ہو نہ پہچانا جاتا ہو مگر ایک حدیث سے جس کو اس نے روایت کیا ہے یا دو حدیثوں سے جیسے وابصہ بن معبد اور سلمہ بن محبق، پھر اگر اس سے سلف نے روایت کی ہو اور اس کی صحت کی گواہی دی ہو، یا طعن (و تشنیع) سے سکوت کیا ہو تو اس کی حدیث معروف (راوی) کی حدیث کے مثل ہوگی اور اگر اس (کی حدیث) میں اختلاف کیا گیا ہو باوجود یکہ اس سے ثقہ لوگوں نے (حدیث) نقل کی ہو تو ہمارے نزدیک ایسے ہی ہے۔

تشریح: اور اگر خبر واحد کے راوی: روایت حدیث اور عدالت میں مجہول ہو اس کے مجہول ہونے کی حد یہ ہو کہ اس نے صرف ایک یا دو حدیث بیان کی ہو اور اسی سے وہ پہچانا جاتا ہو جیسے وابصہ بن معبد اور سلمہ بن محبق، تو ایسے راوی کی حالت پانچ قسموں پر ہے جو مندرجہ ذیل ہیں۔

فان روی عنه السلف وشهدوا بصحته الخ: (۱) پس اگر سلف صالحین نے اس سے روایت بیان کی ہو اور اس روایت کے صحیح ہونے کی گواہی دی ہو (۲) یا اس سے روایت کرنے کے بعد طعن و تشنیع سے خاموشی اختیار کیا ہو، تو ان دونوں حالتوں میں اس راوی کی حدیث معروف راوی کی حدیث کی طرح ہے کہ جیسے فقہ، عدالت، اور ضبط میں معروف و مشہور راوی کی حدیث قبول کی جاتی ہے اور اگر اس مسئلہ میں اس حدیث کے خلاف کوئی قیاس ہو تو اس کی حدیث کو قیاس پر تقدم اور فوقیت حاصل ہوتی ہے. ویسے ہی اس کی حدیث کو بھی قبول کیا جائے گا اور اس کی حدیث کو قیاس پر فوقیت حاصل ہوگی۔

وان اختلف فيه الخ: (۳) اور اگر اس راوی کی حدیث میں اختلاف ہو بایں طور کہ بعض نے اس کی روایت کو قبول کیا ہو اور بعض نے رد کر دیا ہو باوجود یکہ اس راوی سے حدیث کو ثقہ لوگ نقل کرتے ہوں، تو اس حالت میں بھی ہم احناف کے نزدیک ایسے ہی ہے یعنی معروف راوی کی طرح اس کی روایت کو بھی قبول کیا جائے گا اور اس کی روایت کو قیاس پر ترجیح بھی ہوگی۔ اس کی مثال وہ روایت ہے جو ترمذی نے حضرت عبداللہ ابن مسعود سے نقل کیا ہے، کہ عبداللہ ابن مسعود سے ایک ایسے آدمی کے بارے پوچھا گیا جس نے کسی عورت سے شادی کی تھی لیکن نہ اس کا مہر مقرر کیا تھا اور نہ اس سے دخول کیا تھا یہاں تک کہ وہ آدمی مر گیا؟ تو عبداللہ ابن مسعود نے جواب دیا کہ اس بیوہ عورت کیلئے مہر مثل ہوگا یعنی اس عورت کے میکے کی عورتوں کے جو مہر ہیں اسی کے مثل اس کے لئے مہر ثابت ہوگا نہ اس میں کمی کی جائے گی نہ زیادتی کی جائے گی، اس عورت پر عدت واجب ہوگی، اس کے مرحوم شوہر کے مال سے اس کو میراث ملے گا، معقل بن سنان اشجعی کھڑے ہوئے اور کہنے لگے کہ ہمارے قبیلے کی ایک عورت بروع بنت واشق کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے بھی اسی طرح کا فیصلہ کیا تھا جو آپ نے اس عورت کے بارے میں فیصلہ کیا ہے اس پر حضرت عبداللہ ابن مسعود خوش ہوئے، اس حدیث پر حضرت علی نے عمل نہیں کیا ہے اور کہا ہے کہ اس عورت کے لئے عدت اور میراث تو ثابت ہوگی؛ لیکن مہر ثابت نہ ہوگا، مہر کے ثابت نہ ہونے پر ان کا قیاس یہ ہے کہ معقود علیہ یعنی اس عورت کا بضعہ (شرمگاہ) اس عورت کی طرف بغیر استعمال کے صحیح سالم لوٹ آیا ہے پس مہر کا' جو بضعہ کے مقابل ہے وہ عورت مستحق نہ ہوگی؛ جیسا کہ اگر کوئی آدمی اپنی بیوی کا مہر مقرر نہ کیا ہو اور اس کو دخول سے پہلے طلاق دیدی ہو تو اس عورت کے لئے مہر ثابت نہیں ہوتا ہے، امام شافعی نے حضرت علی کے قول پر عمل کیا ہے جو کہ قیاس ہے اور اس خبر کو مختلف فیہ ہونے کی وجہ سے رد کر دیا ہے پس قیاس کو انہوں نے اس خبر واحد پر مقدم کیا ہے، اور ہم احناف نے اس خبر واحد پر عمل کیا ہے کیونکہ اس خبر واحد کو ثقہ لوگوں نے اس راوی معقل بن سنان سے روایت کیا ہے جیسے قرن اول کے عبداللہ ابن مسعود اور قرن ثانی کے

حضرت علقمہ، حضرت مسروق، حضرت نافع بن جبیر، اور حضرت حسن، پس ان حضرات کے ان سے روایت کرنے اور اس پر عمل کرنے کی وجہ سے ان کی عدالت ثابت ہوگئی، دوسری بات یہ کہ یہ خبر واحد قیاس سے بھی مؤکد ہے، وہ یہ کہ موت مہر مثل کو مؤکد کردیتی ہے جیسے موت مقرر مہر کو مؤکد کردیتی ہے ۔حاصل یہ کہ معقل بن سنان اس خبر واحد کے ناقل ہیں جس میں حضرت عبد اللہ ابن مسعود اور حضرت علی کا اختلاف ہے لیکن اس خبر کو ان سے مذکورہ ثقہ لوگوں نے نقل کیا ہے اس لئے مذکورہ اصول کی وجہ سے ہم احناف نے اس خبر کو قبول کیا ہے اور قیاس پر ترجیح دی ہے۔

وَاِن لَّمْ يَظْهَرْ مِنَ السَّلَفِ اِلَّا الرَّدُّ لَمْ يُقْبَلْ حَدِيْثُهُ وصَارَ مُسْتَنْكَرًا واِنْ كَانَ لَمْ يَظْهَرْ حَدِيْثُهُ فِي السَّلَفِ ولَمْ يُقَابَلْ بِرَدٍّ وَلَا قَبُوْلٍ لَمْ يَجِبِ الْعَمَلُ به لكِنَّ الْعَمَلَ بِهِ جَائِزٌ لِاَنَّ الْعَدَالَةَ اَصْلٌ فِي ذَالِكَ الزَّمَانِ حَتّٰى اَنَّ رِوَايَةَمِثْلِ هٰذَا الْمَجْهُوْلِ فِي زَمَانِنَا لَايَحِلُّ الْعَمَلُ بِهِ لِظُهُوْرِ الْفِسْقِ .

ترجمہ: اور اگر سلف سے ظاہر نہ ہو سوائے رد کے تو اس کی حدیث قبول نہیں کی جائے گی اور وہ (حدیث) مستنکر ہوگی، اور اگر اس کی حدیث سلف میں ظاہر نہ ہوا اور نہ کوئی رد کے لئے سامنے آیا ہو اور نہ قبول کے ساتھ تو اس پر عمل واجب نہ ہوگا لیکن اس پر عمل جائز ہے اس لئے کہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے یہاں تک کہ اس جیسے مجہول کی روایت پر ہمارے زمانہ میں عمل حلال نہیں ہے فسق کے ظاہر ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: (۴) اور اگر اس مجہول شخص کی روایت کو سلف نے رد ہی کیا ہو، قبول کرنا ثابت نہ ہو تو اس کی حدیث اور روایت قبول نہیں کی جائے گی اور وہ حدیث مستنکر ہو جائے گی، پس اس حدیث پر عمل جائز نہ ہوگا اگر قیاس کے مخالف ہو، ہاں اگر قیاس کے موافق ہو تو دونوں پر عمل جائز ہو جائے گا۔اس کی روایت کے قبول نہ کرنے یعنی رد کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جو حدیث نبی ﷺ سے ثابت ہوتی ہے اس کو ہمارے سلف رد نہیں کرتے ہیں اور نہ اس پر عمل کو ترک کرتے ہیں لیکن سلف نے اس روایت کو رد اور اس پر عمل کو ترک کر دیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ان اسلاف نے اس روایت میں اس راوی مجہول کو متہم قرار دیا ہے، اس کی مثال وہ روایت ہے جو ترمذی نے حضرت مغیرہ بن شعبہ سے اور انہوں نے شعبی سے روایت کیا ہے انہوں نے فرمایا کہ فاطمہ بنت قیس نے کہا کہ میرے شوہر نے رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں مجھے تین دفعہ طلاق دی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا فاطمہ اس طلاق کے بعد نہ تیرے لئے نفقہ ہے اور نہ سکنی ہے، مغیرہ نے کہا کہ یہ بات میں نے ابراہیم کے سامنے ذکر کیا تو انہوں نے کہا کہ حضرت عمرؓ نے کہا کہ ہم اللہ کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو ایک ایسی عورت کے کہنے کی وجہ سے نہیں چھوڑ سکتے جس کے بارے ہمیں نہیں معلوم کہ اس نے نبی کی بات کو یاد رکھا یا بھول گئی اور یہ بات حضرت عمرؓ نے صحابہ کے مجمع میں کہا اور کسی نے حضرت عمرؓ کی بات رد نہیں کی پس اجماع ہو گیا اس بات پر کہ یہ حدیث مستنکر ہے، دیکھئے! فاطمہ بنت قیس ایک مجہول راویہ ہے اور اس کی اس خبر کو حضرت عمر نے رد کر دیا، دیگر صحابہ نے بھی سکوت فرما کر اس کو رد کر دیا پس اس کی اس روایت کو قبول نہیں کیا گیا اور مستنکر قرار دیدیا گیا۔

وان كان لم يظهر حديثه الخ :(۵) اور اگر اس مجہول راوی کی روایت سلف یعنی صحابہ میں ظاہر نہیں ہوئی اور نہ سلف کی طرف سے اس کی رد اور قبولیت آئی تو اس حدیث پر عمل واجب نہ ہوگا، ہاں اس پر عمل کرنا جائز ہوگا؛ لیکن اس شرط کے ساتھ کے وہ حدیث قیاس کے مخالف نہ ہو بلکہ اس کے موافق ہو۔سوال جب وہ حکم قیاس سے بھی ثابت ہے تو اس حکم کو حدیث کی طرف منسوب کرنے کا کیا فائدہ ہوگا؟ جواب: جب اس حکم کی نسبت اس حدیث کی طرف ہوگی تو اسوقت اس حکم سے کوئی خصم منع نہیں کر سکتا ہے اور اگر اس حکم کو قیاس کی طرف منسوب کیا جائے تو اس وقت اس حکم سے قیاس سمجھ کر خصم منع کر سکتا ہے، اس حدیث پر عمل کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ عدالت اس زمانہ میں یعنی عہد صحابہ میں اصل ہے حضور ﷺ نے فرمایا **خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم** ۔پس اگر اس زمانے کے کسی راوی کا حال معلوم نہ ہو تو اس کو عادل ہی سمجھا جائے گا اور اس کی حدیث پر عمل کرنا جائز ہوگا اور اگر ہمارے زمانہ میں اس طرح کا کوئی مجہول راوی ہو تو اس کی حدیث پر عمل کرنا قطعا جائز نہ ہوگا؛ کیونکہ ہمارے زمانہ میں فسق وفجور غالب اور ظاہر ہے لہذا یہ شخص فاجر ہوگا اور فاسق ہونے کی وجہ سے اس کی حدیث پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا۔

فَصَارَ الْمُتَوَاتِرُ يُوْجِبُ عِلْمَ الْيَقِيْنِ وَالْمَشْهُوْرُ عِلْمَ الطُّمَانِيَةِ وخَبَرُالْوَاحِدِ عِلْمَ غَالِبِ الرَّاىِ وَالْمُسْتَنْكَرُ مِنْهُ يُفِيْدُ الظَّنَّ وَاِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا وَالْمُسْتَتِرُ مِنْهُ فِى حَيِّزِ الْجَوَازِ لِلْعَمَلِ بِهٖ دُوْنَ الْوُجُوْبِ.

ترجمہ: پس خبر متواتر: علم یقین کو، خبر مشہور: علم طمانیت کو اور خبر واحد: غالب رائے کے علم کو واجب کرتی ہے اور اس (خبر واحد) کا مستنکر: وہم کا فائدہ دیتا ہے اور بیشک وہم حق کا کچھ بھی فائدہ نہیں دیتا ہے اور اس (خبر واحد) کا مستتر اس پر عمل کے لئے جواز کے حیز میں ہے نہ کہ وجوب کے۔

تشریح: یہاں سے مصنف حدیث مسند کے اقسام یعنی متواتر، مشہور، اور خبر واحد میں سے ہر ایک کو بطور خلاصہ ذکر کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ خبر متواتر: علم یقین کا فائدہ دیتی ہے، علم یقین وہ علم ہے جس میں جانب مخالف کا بالکل احتمال نہ ہو یعنی حدیث متواتر سے جس بات کا علم ہوتا ہے اسکے جانب مخالف کا بالکل احتمال نہیں ہوتا ہے یعنی متواتر ہر اعتبار سے حجت ہوتی ہے، حدیث متواتر کے مقابلہ میں حدیثِ موضوع آتی ہے کیونکہ حدیثِ موضوع کسی بھی اعتبار سے حجت نہیں ہوتی ہے۔ اور خبر مشہور: علم طمانیت کا فائدہ دیتی ہے، علم طمانیت وہ علم ہے جو قلب میں حاصل ہوتا ہے؛ لیکن اس میں جانب مخالف کا بھی کمزور سا احتمال رہتا ہے یعنی مشہور سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ قلب میں حاصل ہوتا ہے اور اس میں جانب مخالف کا بھی کمزور سا احتمال رہتا ہے یعنی جانب مخالف کی جہت ہلکی مرجوح ہوتی ہے، حدیث مشہور کے مقابلہ میں حدیث مستنکر آتی ہے، حدیث مستنکر کی تعریف عنقریب آجائے گی،

خبر واحد: علم غالب رای کا فائدہ دیتی ہے، غالب رائے کا علم: وہ علم ہے جس کے ثبوت کی جہت راجح اور عدم کی جہت مرجوح ہوتی ہے، یعنی خبر واحد سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس کے ثبوت کی جہت راجح اور عدم یعنی جانب مخالف کی جہت بہت مرجوح ہوتی ہے، اور خبر واحد میں سے حدیث مستنکر مفید ظن یعنی مفید وہم ہوتی ہے، حدیث مستنکر کا ذکر عنقریب آئے گا، وہم وہ چیز ہے جس میں عدم ثبوت راجح ہو، مصنف فرماتے ہیں کہ ظن یعنی وہم حق کا کچھ بھی فائدہ نہیں دیتا ہے یعنی اس پر عمل جائز نہیں ہوتا ہے، اور خبر واحد میں سے حدیث مستتر: وہ ہے جو سلف میں معروف نہ ہوا اور نہ اس کو سلف نے قبول کیا ہو اور نہ رد کیا ہو، اس پر عمل کرنا جائز تو ہوتا ہے؛ لیکن واجب نہیں ہوتا ہے؛ کیونکہ خبر مستتر: ایسے علم کا فائدہ دیتی ہے جس میں ثبوت اور عدم ثبوت دونوں برابر ہوتی ہیں پس دونوں جہتوں کا اعتبار کرتے ہوئے اس پر عمل کرنا اور نہ کرنا دونوں جائز ہوگا۔

وَيَسْقُطُ الْعَمَلُ بِالْحَدِيْثِ اِذَا ظَهَرَ مُخَالَفَتُهٗ قَوْلًا اَوْعَمَلًا مِنَ الرَّاوِىْ بَعْدَ الرِّوَايَةِ اَوْمِنْ غَيْرِهٖ مِنْ اَئِمَّةِ الصَّحَابَةِ وَالْحَدِيْثُ ظَاهِرٌ لَايَحْتَمِلُ الْخِفَاءَ عَلَيْهِمْ وَيُحْمَلُ عَلَى الْاِنْتِسَاخِ.

ترجمہ: اور حدیث پر عمل ساقط ہو جائے گا جب اس کی مخالفت ظاہر ہو قول یا عمل میں راوی سے روایت کے بعد یا اس کے علاوہ ائمہ صحابہ سے حال یہ کہ حدیث ظاہر ہو ان پر خفاء کا احتمال نہ رکھتی ہو اور اس (حدیث) کو منسوخ پر محمول کیا جائے گا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ راوی نے کسی حدیث کو روایت کی اور روایت کے بعد وہی راوی یا اس راوی کے علاوہ دوسرے ائمہ صحابہ نے اس حدیث کی قول کے اعتبار سے مخالفت کی ہو یعنی اس روایت کے خلاف فتوی دیا ہو یا عمل کے اعتبار سے مخالفت کی ہو یعنی اس روایت کے خلاف عمل کیا ہو اور یہ مخالفت یقینی ہو اور اس حدیث کا حال یہ ہو کہ ائمہ صحابہ پر بالکل ظاہر ہو اس حدیث کے مخفی ہونے کا کوئی احتمال نہ ہو تو اس حدیث پر عمل کرنا بالاتفاق ساقط ہوگا اور اس کو منسوخ ہونے پر محمول کیا جائے گا، جیسے مسلم نے عبادہ بن صامت سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا **خذوا عنی، خذوا عنی قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد ماة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد ماة والرجم** کہ حد زنا کے سلسلہ میں مجھ سے لے لو، مجھ سے لے لو اللہ نے ان کے لئے راہ پیدا کی ہے غیر محصن زانی اور زانیہ کی سزا ایک سو کوڑے اور ایک سال کے لئے جلاوطن کرنا ہے اور محصن زانی زانیہ کو سو کوڑے لگانا اور رجم کرنا ہے، اسی حدیث کی وجہ سے امام شافعی نے کہا کہ غیر محصن زانی اور زانیہ کو سو کوڑے اور ایک سال کے لئے جلاوطن کیا جائے گا، اور ہم احناف کہتے ہیں کہ اس حدیث میں ذکر کردہ بات کی: بعض صحابہ نے مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ اس کو ایک سال کے لئے جلاوطن نہیں کیا جائے گا، حال یہ کہ یہ

حدیث ان پر ظاہر تھی پس معلوم ہوا کہ یہ حدیث منسوخ ہے اس پر عمل نہیں کیا جائے گا یعنی ایک سال کے لئے جلاوطن نہیں کیا جائے گا، صرف سو کوڑے لگا ئے جائیں گے، اور اگر وہ حدیث، مخالفت کرنے والے صحابہ پر مخفی ہو تو ان کی مخالفت سے وہ حدیث مجروح نہ ہوگی یعنی اس پر عمل کیا جائے گا جیسے نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو کے واجب ہونے کی حدیث کو راوی نے روایت کی، اور بعض صحابہ نے اس کی مخالفت کی ہے، ان کی یہ مخالفت اس حدیث کے لئے مضر نہیں ہے، کیونکہ نماز میں قہقہہ لگانا نادر الوجود ہے اور اس ندرت کی وجہ سے ممکن ہے کہ ان پر یہ حدیث مخفی رہی ہو، پس یہ حدیث ساقط العمل اور منسوخ ہونے پر محمول نہ ہوگی، اور نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹ جائے گا۔

وَاخْتُلِفَ فِيْمَا اِذَا اَنْكَرَهُ الْمَرْوِيُّ عَنْهُ قَالَ بَعْضُهُمْ يَسْقُطُ الْعَمَلُ بِهِ وَهُوَ الْاَشْبَهُ وَقَدْ قِيْلَ اِنَّ هٰذَا قَوْلُ اَبِي يُوْسُفَ خِلَافًا لِّمُحَمَّدٍ وَهُوَ فَرْعُ اِخْتِلَافِهِمَا فِي شَاهِدَيْنِ شَهِدَا عَلَى الْقَاضِي بِقَضِيَّةٍ وَهُوَ لَا يَذْكُرُهَا قَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ لَا تُقْبَلُ وَقَالَ مُحَمَّدٌ تُقْبَلُ.

ترجمہ: اور اختلاف کیا گیا ہے اس صورت میں جب کہ مروی عنہ اس (حدیث) کا انکار کردے، بعض نے کہا ہے کہ اس پر عمل ساقط ہو جائے گا اور یہی (حق کے) زیادہ مشابہ ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ امام ابو یوسف کا قول ہے برخلاف امام محمد کے اور یہ (اختلاف) فرع ہے ان دونوں کے ایسے شاہدین کے بارے میں اختلاف کی جنہوں نے قاضی کے سامنے کسی قضیہ میں گواہی دی اور وہ (قاضی) اس کو یاد نہیں کرتا ہے تو حضرت امام یوسفؒ نے کہا کہ نہیں قبول کی جائے گی اور حضرت امام محمدؒ نے کہا کہ قبول کی جائے گی۔

تشریح: کسی نے اپنے شیخ سے کوئی حدیث روایت کی اور مروی عنہ یعنی شیخ نے اس حدیث کا انکار کردیا، شیخ کے انکار کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ شیخ اس راوی سے کہے کہ تو نے میری طرف جھوٹی نسبت کی ہے، یا کہے میں نے ہرگز نہیں تجھ سے یہ حدیث بیان کی ہے، اس کو انکار جاحد کہا جاتا ہے، اس انکار کی صورت میں اس حدیث پر عمل ساقط ہو جائے گا؛ کیونکہ لاعلی التعیین ان دونوں میں سے ایک اس روایت کے سلسلہ میں جھوٹا ہے اور یہ چیز حدیث کو مجروح کردیتی ہے، ہاں ان راوی اور مروی عنہ میں جرح پیدا نہیں کرتی ہے؛ یہی وجہ ہے کہ ان حالات میں بھی ان دونوں میں سے ہر ایک کی روایت دوسرے باب میں قبول کی جائے گی، مروی عنہ شیخ کے انکار کی دوسری صورت یہ ہے کہ شیخ کہے کہ مجھے یاد نہیں ہے کہ میں نے تجھ سے یہ حدیث بیان کی ہے، یا کہے میں اس حدیث کو نہیں پہچانتا ہوں، اس انکار کو انکار متوقف کہا جاتا ہے، اس دوسری صورت میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ بعض یعنی ابوالحسن کرخی، اصحاب احناف کی ایک جماعت، اور امام احمد بن حنبل نے کہا ہے کہ اس صورت میں بھی اس حدیث پر عمل ساقط ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ یہ قول حق کے زیادہ مشابہ اور قریب ہے، کیونکہ جو خبر نبی علیہ السلام سے متصل ہوتی ہے وہ حجت ہوتی ہے اور یہاں شیخ کے انکار کی وجہ سے نبی ﷺ سے اتصال منقطع ہو گیا ہے پس یہ حدیث حجت اور قابل عمل نہ رہے گی، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس دوسری صورت میں حدیث کے ساقط العمل ہونے کا قول امام ابو یوسف کا ہے اور یہ قول امام محمدؒ کے قول کے برخلاف ہے؛ کیونکہ امام محمد کے نزدیک اس دوسری صورت میں حدیث ساقط العمل نہیں ہے اور یہی مذہب امام مالک اور امام شافعی اور متکلمین کی ایک جماعت کا ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ راوی ثقہ اور عادل ہے۔ ان کی خبر میں ان کی تصدیق کی جاتی ہے، اور اس دوسری صورت میں مروی عنہ کا انکار علی سبیل الیقین نہیں ہے پس غیر یقینی انکار کی وجہ سے ان کی صداقت باطل نہ ہوگی اور ان کی حدیث قابل عمل رہے گی۔

وھو فرع اختلافھما الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا یہ اختلاف مذکور: ان دونوں کے اس اختلاف کی فرع ہے جو ایسے دو شاہد کے بارے میں ہے جنہوں نے قاضی کے سامنے کسی قضیہ میں گواہی دی اور قاضی کو وہ قضیہ یاد نہیں ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک آدمی نے قاضی پر دعوی کیا کہ انہوں نے فلاں معاملہ میں میرے مخالف کے خلاف میرے حق میں اس طرح فیصلہ کردیا ہے، قاضی نے کہا مجھے یاد نہیں ہے کہ میں نے تمہارے لئے اس طرح کا فیصلہ کیا ہے، اس آدمی نے اپنی بات پر دلیل قائم کردی یعنی دو گواہوں نے گواہی دیدی کہ ہاں قاضی نے یہ فیصلہ کیا ہے تو اس مسئلہ میں امام محمد

اور امام ابو یوسف کے درمیان اختلاف ہے، امام ابو یوسف نے کہا کہ اس گواہ کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ قاضی نے اس فیصلہ کا انکار کر دیا ہے جس قاضی کی طرف اس فیصلہ کی اسناد کی گئی ہے پس ایسے ہی شیخ (جو قاضی کے درجہ میں ہے) کے انکار کرنے کی وجہ سے وہ حدیث قبول نہیں کی جائے گی اور اس پر عمل ساقط ہوگا، امام محمد نے کہا کہ اس گواہ کی گواہی قبول کی جائے گی اور وہ فیصلہ نافذ ہوگا؛ کیونکہ احتمال ہے کہ قاضی نسیان میں مبتلا ہو، پس ایسے ہی مروی عنہ یعنی شیخ میں بھی نسیان کا احتمال ہے پس اس راوی کی وہ حدیث قبول کی جائے گی اور قابل عمل ہوگی۔

وَالطَّعْنُ الْمُبْهَمُ لَا يُوْجِبُ جَرْحًا فِي الرَّاوِيْ كَمَا لَا يُوْجِبُهُ فِي الشَّاهِدِ وَلَا يَمْنَعُ الْعَمَلَ بِهِ إِلَّا إِذَا وَقَعَ مُفَسَّرًا بِمَا هُوَ جَرْحٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ مِمَّنِ اشْتَهَرَ بِالنَّصِيْحَةِ وَالْإِتْقَانِ دُوْنَ التَّعَصُّبِ وَالْعَدَاوَةِ مِنْ أَئِمَّةِ الْحَدِيْثِ .

ترجمہ: اور طعن مبہم راوی میں جرح کو ثابت نہیں کرتا ہے جیسا کہ شاہد (گواہ) میں اس (جرح) کو ثابت نہیں کرتا ہے اور اس پر عمل کرنے سے نہیں روکتا ہے مگر جب کہ اس کی تفسیر کی گئی ہو ایسی چیز کے ساتھ جس کا جرح ہونا متفق علیہ ہو (اور طعن کرنے والا) ان ائمہ حدیث میں سے ہو جو نصیحت اور اتقان کے ساتھ مشہور ہو نہ کہ تعصب اور عداوت کے ساتھ۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ اگر طعن مبہم کیا جائے تو یہ طعن مبہم راوی میں جرح ثابت نہیں کرتا ہے جس طرح طعن مبہم گواہ میں جرح کو ثابت نہیں کرتا ہے، طعن مبہم یہ ہے کہ طعنہ کرنے والا کہے: یہ حدیث مجروح ہے یا منکر ہے یا اس طرح کے کوئی اور الفاظ کہے، اور جب طعن مبہم راوی میں جرح ثابت نہیں کرتا ہے تو طعن مبہم اس حدیث پر عمل کرنے سے مانع بھی نہ ہوگا۔

الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح الخ : ہاں اگر اس طعن مبہم کی تشریح وتفسیر ایسی چیز کے ذریعہ کی جائے جو باتفاق ائمہ جرح کہلاتی ہو مثلاً طعن مبہم کی تفسیر میں راوی کی عدالت کی نفی ہو تو اس صورت میں وہ طعن مبہم راوی میں جرح ثابت کر دے گا اور اس حدیث پر عمل سے وہ طعن مبہم مانع ہوگا، اور اگر طعن مبہم کی ایسی چیز کے ذریعہ تفسیر کی گئی ہو جو باتفاق ائمہ جرح نہ ہو بلکہ بعض کے نزدیک جرح ہو اور بعض کے نزدیک جرح نہ ہو مثلاً طعن مبہم کی تفسیر کرتے ہو یہ کہے کہ راوی جانور کو ایڑ مارتا ہے یا کہے یہ راوی روایت بیان کرنے کا عادی نہیں ہے یا کہے کہ یہ راوی بکثرت مسائل فقہ بیان کرتا ہے، یہ امور بعض متعصبین کے نزدیک جرح ہیں اور بعض محققین کے نزدیک جرح نہیں ہے تو اس جرح مختلف فیہ کی صورت میں اس راوی میں جرح ثابت نہیں ہو گی اور اس کی حدیث قابل عمل ہوگی۔

ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ طعن مبہم جس کی تفسیر ایسی چیز کے ذریعہ کی گئی ہو جو بالاتفاق جرح ہے، تو یہ طعن راوی میں اس وقت جرح ثابت کریگا جبکہ طعن کرنے والا ان ائمہ حدیث میں سے ہو جو لوگوں کی نصیحت وخیر خواہی اور کاموں کو درست کرنے میں مشہور ہو، لوگوں سے تعصب اور عداوت میں مشہور نہ ہو۔

فَصْلٌ فِي الْمُعَارَضَةِ

وَهٰذِهِ الْحُجَجُ الَّتِيْ سَبَقَ وُجُوْهُهَا مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ لَا تَتَعَارَضُ فِي أَنْفُسِهَا وَضْعًا وَلَا تَتَنَاقَضُ لِأَنَّ ذَالِكَ مِنْ إِمَارَاتِ الْعَجْزِ تَعَالَى اللّٰهُ عَنْ ذَالِكَ وَإِنَّمَا يَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَهَا لِجَهْلِنَا بِالنَّاسِخِ وَ الْمَنْسُوْخِ .

ترجمہ: یہ فصل معارضہ کے بیان میں ہے، اور یہ حجتیں جن کا بیان پہلے گذرا یعنی کتاب اور سنت اپنی ذات میں حقیقت کے اعتبار سے متعارض اور متناقض نہیں ہوتی ہیں اس لئے کہ یہ عجز کی نشانیوں میں سے ہے، اللہ اس سے بلند وبالا ہے اور ان (حجتوں) کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے ہمارے ناسخ اور منسوخ سے غافل رہنے کی وجہ سے۔

تشریح: مصنف جب سنت کے بیان سے فارغ ہو گئے تو یہاں سے علامہ فخر الاسلام کی پیروی کرتے ہوئے اس معارضہ کی بحث کو شروع کر رہے

ہیں جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کے درمیان مشترک ہے؛ لیکن حق یہ تھا کہ معارضہ کی بحث کو باب الترجیح میں ذکر کرتے جیسا کہ صاحب توضیح نے کیا ہے ،مصنف فرماتے ہیں کہ یہ فصل معارضہ کے بیان میں ہے۔ معارضہ کی تعریف: دو برابر درجہ کی حجتوں اور دلیلوں کا اس طرح ایک دوسرے کا مقابل ہونا کہ ان دونوں کا جمع ہونا کسی طرح ممکن نہ ہو، دو حجتوں کے برابر درجہ کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں قوت میں برابر ہو مثلا دونوں مشہور ہوں یا دونوں متواتر ہوں یا دونوں خبر واحد ہوں، یہ نہیں کہ دونوں حجتوں میں سے ایک کمزور ہو اور دوسری قوی مثلا ایک متواتر اور ایک مشہور ہو یا ایک مشہور اور ایک خبر واحد ہو وغیرہ۔ یہ بات یاد رکھئے! معارضہ: حکم کے ثبوت کو منع کرتا ہے دلیل سے تعرض کیے بغیر۔ مناقضہ: دلیل کا مدلول سے متخلف ہونا: بایں طور کہ بعض جگہ دلیل پائی جائے اور مدلول نہ پایا جائے، برابر ہے کہ یہ تخلف کسی مانع کی وجہ سے ہو یا بغیر مانع کے، مناقضہ: فی نفسہ دلیل کے بطلان کو ثابت کرتا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ یہ حجتیں یعنی وہ کتاب اللہ اور وہ سنت رسول اللہ جن کا بیان پہلے گذرا اپنی ذات میں حقیقت کے اعتبار سے متعارض اور متناقض نہیں ہوتی ہیں یعنی ایک آیت دوسری آیت کے، متعارض اور متناقض نہیں ہوتی ہے، ایسے ہی ایک حدیث دوسری حدیث کے متعارض اور متناقض نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ یہ عجز کی نشانیوں میں سے ہے یعنی اگر کتاب اپنی ذات میں اور سنت اپنی ذات میں متعارض اور متناقض ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تبارک وتعالی غیر متناقض اور غیر متعارض آیات لانے سے عاجز ہے حالانکہ اللہ تعالی عجز سے بلند وبالا ہے، اس کی تفصیل یوں بیان کر سکتے ہیں کہ کتاب اللہ: اللہ کا کلام ہے ،اور حضور ﷺ کی حدیث بھی **وما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحی** کی وجہ سے بالواسطہ اللہ ہی کا کلام ہے، جب کتاب اللہ بلا واسطہ اور حدیث بالواسطہ اللہ کا کلام ہے اور یہ اپنی اپنی ذات میں متعارض اور متناقض ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالی غیر متعارض اور غیر متناقض کلام لانے سے عاجز ہے، حالانکہ اللہ تعالی عجز سے بلند وبالا ہے۔

وانما یقع التعارض بینھما . یہاں سے مصنف نے ایک وہم کو دفع کیا ہے، وہم یہ ہے کہ جب کتاب وسنت اپنی ذات میں حقیقت کے اعتبار سے متعارض ومتناقض نہیں ہے تو پھر ان میں تعارض نہ ہونا چاہئے؛ حالانکہ ہم بہت سی آیات میں تعارض کا مشاہدہ کرتے ہیں، اسی طرح بہت سی احادیث میں بھی تعارض کا مشاہدہ کرتے ہیں ایسا کیوں؟ مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ ہم لوگ جو ان میں تعارض کا مشاہدہ کرتے ہیں تو یہ درحقیقت ہم لوگوں کے ناسخ ومنسوخ سے ناواقف ہونے کی وجہ سے ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالی اپنی کتاب میں کسی جگہ ایک حکم دیتا ہے، اور دوسری جگہ اس حکم میں رخصت دیتا ہے یعنی دوسرا حکم دیتا ہے اور ہم لوگوں کو ان دونوں حکموں میں تعارض سمجھ میں آتا ہے حالانکہ یہ دونوں متعارض نہیں ہیں بلکہ پہلا حکم منسوخ اور دوسرا ناسخ ہے لیکن ہم لوگ ان دونوں آیتوں کے نزول کی تاریخ نہیں جانتے ہیں پس ان دونوں میں سے ناسخ ومنسوخ کو نہیں سمجھ پاتے ہیں۔

وَحُكْمُ الْمُعَارَضَةِ بَيْنَ الْاٰيَتَيْنِ اَلْمَصِيْرُ اِلَى السُّنَّةِ وَبَيْنَ السُّنَّتَيْنِ اَلْمَصِيْرُ اِلَى الْقِيَاسِ وَاَقْوَالِ الصَّحَابَةِ عَلَى التَّرْتِيْبِ فِي الْحُجَجِ اِنْ اَمْكَنَ لِاَنَّ التَّعَارُضَ لَمَّا ثَبَتَ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ تَسَاقَطَا لِانْدِفَاعِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا بِالْاُخْرٰى فَيَجِبُ الْمَصِيْرُ اِلٰى مَا بَعْدَهُمَامِنَ الْحُجَّةِ.

ترجمہ: اور دو آیتوں کے درمیان معارضہ کا حکم سنت کی طرف رجوع کرنا ہے اور دو سنتوں کے درمیان (معارضہ کا حکم) قیاس اور اقوال صحابہ کی طرف رجوع کرنا ہے اسی ترتیب کے مطابق جو حجتوں میں (ثابت) ہے اگر ممکن ہو اس لئے کہ جب دو حجتوں کے درمیان تعارض ثابت ہو گیا تو وہ دونوں حجتیں ساقط ہو جائیں گی ان دونوں میں سے ہر ایک کے دوسرے کی وجہ سے دفع ہونے کی وجہ سے پس اس کے مابعد حجت کی طرف رجوع واجب ہوگا۔

تشریح: یہاں سے معارضہ کے احکام کو بیان کر رہے ہیں، سوال: ان مذکورہ حجتوں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں فی نفسہ تو کوئی تعارض نہیں ہے؛ لیکن ہماری جہالت کی وجہ سے اگر ان میں تعارض نظر آئے تو اس وقت ہم کیا کریں گے، جواب: مصنف نے یہاں سے اسی کا حل بتلایا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر دو آیتوں میں تعارض نظر آئے تو ان دونوں آیتوں کی تاریخ دیکھی جائے گی اگر تاریخ معلوم ہو جائے تو بعد والی آیت کو لے لیا جائے گا

اور پہلی والی آیت کو چھوڑ دیا جائے گا اس لئے کہ پہلی والی آیت منسوخ ہوگی اور دوسری والی ناسخ، اور ناسخ کو لیا جاتا ہے اور منسوخ کو چھوڑ دیا جاتا ہے، اور جب تاریخ معلوم نہ ہو تو سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا اگر اس باب سے متعلق حدیث وسنت موجود ہو، اور اگر موجود نہ ہو تو اقوال صحابہ اور قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا، تیسری آیت کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا، کیونکہ تیسری آیت، ان دونوں متعارض آیتوں میں سے کسی ایک کی مؤید ہوگی اور جب تیسری آیت کے مطابق حکم لگایا جائے گا تو ان دونوں متعارض آیتوں میں سے ایک کو ترجیح دینا لازم آئے گا کثرت ادلہ کی وجہ سے اور یہ جائز نہیں ہے جیسا کہ عنقریب باب الترجیح میں معلوم ہو جائے گا۔ دو آیتوں میں تعارض کے وقت سنت کی طرف رجوع کرنے کی مثال: اللہ تعالی نے فرمایا **فاقرأوا ما تیسر من القرآن**، یہ آیت مقتدی اور غیر مقتدی سب کو عام ہونے کی وجہ سے مقتدی پر قرأت کو واجب کرتی ہے، اور دوسری آیت **واذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا**، سننے والے کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ سے مقتدی پر قرأت کی نفی کرتی ہے، اور یہ دونوں آیتیں نماز کے بارے میں وارد ہیں پس یہ دونوں آیتیں متعارض ہو گئیں اور ہم کو ان دونوں کے نزول کی تاریخ معلوم نہیں ہے کہ مؤخر کو لے لے اور مقدم کو چھوڑ دے پس **اذا تعارضا تساقطا** کے قاعدہ کی وجہ سے یہ دونوں آیتیں ساقط ہو گئیں اور ہم نے سنت کی طرف رجوع کیا اور وہ سنت نبی علیہ السلام کی یہ روایت ہے: **واذا قرأ فانصتوا**، اس سے مقتدی کا نماز میں چپ رہنا ثابت ہوتا ہے پس ہم نے حکم لگا دیا کہ مقتدی نماز میں قرأت نہیں کرے گا بلکہ چپ رہیگا۔

وبین السنتین المصیر الخ : اور جب دو سنتوں کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو اولا قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور اگر اس باب میں قیاس موجود نہ ہو، یا دو قیاس متعارض ہوں تو اقوال صحابہ کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

علی الترتیب فی الحجج : ترتیب فی الحجج کا تعلق تمام حجتوں سے ہے اور مطلب یہ ہے کہ تمام حجتوں میں جو ترتیب ہے اسی ترتیب کے مطابق رجوع کیا جائے گا جن کی تفصیل یہ ہے کہ دو آیتوں کے درمیان تعارض کی صورت میں سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور دو سنتوں کے درمیان تعارض کی صورت میں قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا اور دو قیاسوں کے متعارض ہونے کی صورت میں اقوال صحابہ کی طرف رجوع کیا جائے گا، بعض کے نزدیک اقوال صحابہ کو قیاس پر مقدم کیا جائے گا چنانچہ ان کے نزدیک دو سنتوں کے درمیان تعارض کے وقت اقوال صحابہ کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اقوال صحابہ کے متعارض ہونے کی صورت میں قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا، مصنف کے یہاں ترتیب یہ ہے کہ قیاس، اقوال صحابہ پر مقدم ہوگا، پس دو سنتوں کے درمیان تعارض کے وقت مصنف کے نزدیک قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا اور دو قیاسوں کے متعارض ہونے کی صورت میں اقوال صحابہ کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

دو سنتوں کے درمیان تعارض کی صورت میں قیاس کی طرف رجوع کرنے کی مثال: عبداللہ بن عمرو کی یہ روایت ہے کہ حضور ﷺ نے کسوف کی نماز پڑھی اور ہر رکعت میں ایک بار رکوع کیا، اور حضرت عائشہ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے دو رکعت صلوۃ کسوف کی چار رکوع اور چار سجدوں کے ساتھ پڑھی، عبداللہ بن عمرو کی روایت سے صلوۃ کسوف میں ہر رکعت میں صرف ایک ایک بار رکوع ثابت ہوتا ہے جبکہ حضرت عائشہ کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صلوۃ کسوف کی ہر رکعت میں دو دو رکوع کیا جائے گا پس ان دونوں سنتوں کے درمیان تعارض ہو گیا ہم نے مذکورہ قاعدہ کی وجہ سے قیاس کی طرف رجوع کیا، قیاس یہ ہے کہ صلوۃ کسوف کی ہر رکعت میں صرف ایک ایک ہی رکوع کیا جائے گا جیسے دوسری نمازوں کی ہر رکعت میں ایک ایک ہی رکوع کیا جاتا ہے۔

ان امکن: مصنف فرماتے ہیں کہ یہ جو ہم نے کہا ہے کہ دو حجتوں کے متعارض ہونے کی صورت میں اس کے مابعد حجت کی طرف ترتیب سابق کے مطابق رجوع کیا جائے گا، یہ اس وقت ہے جب کہ رجوع ممکن ہو اور اگر ممکن نہ ہو تو اس کا حکم اگلی عبارت: **وعند تعذر المصیر الیه یجب تقریر الاصول** میں بیان کیا جائے گا۔

لان التعارض لما ثبت بین الحجتین تساقطا الخ : رہی یہ بات کہ دو حجتوں کے متعارض ہونے کی صورت میں تیسری حجت کی طرف رجوع

کیوں کیا جائے گا؟ مصنف نے یہاں سے اس کی وجہ بیان کی ہے کہ جب دونوں حجتوں کے درمیان تعارض ثابت ہو گیا تو دونوں حجتیں ساقط ہو جائیں گی کیونکہ تعارض کی صورت میں ان دونوں حجتوں میں سے ہر ایک حجت: دوسری حجت کو دفع کریگی اور اس دفع کی وجہ سے دونوں دفع ہو جائیں گی اور جب دونوں دفع ہو جائیں گی تو حکم کو ثابت کرنے کے لئے ان دونوں متعارض حجتوں کے مابعد یعنی تیسری حجت کی طرف رجوع کرنا ہی پڑیگا اگر تیسری حجت کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا تو پھر حکم کیسے ثابت ہوگا۔

وَعِنْدَ تَعَذُّرِ الْمَصِيْرِ اِلَيْهِ يَجِبُ تَقْرِيْرُ الْاُصُوْلِ كَمَا فِي سُوْرِ الْحِمَارِ لَمَّا تَعَارَضَتِ الدَّلَائِلُ وَلَمْ يَصْلُحِ الْقِيَاسُ شَاهِدًا لِاَنَّهُ لَا يَصْلُحُ لِنَصَبِ الْحُكْمِ اِبْتِدَاءً قِيْلَ اِنَّ الْمَاءَ عُرِفَ طَاهِرًا فِي الْاَصْلِ فَلَا يَتَنَجَّسُ بِالتَّعَارُضِ وَلَمْ يَزَلْ بِهِ الْحَدَثُ فَوَجَبَ ضَمُّ التَّيَمُّمِ اِلَيْهِ وَسُمِّيَ مَشْكُوْكًا .

ترجمہ: اور اس کی طرف رجوع کے تعذر کے وقت اصول کو ثابت کرنا واجب ہوگا جیسا کہ سور حمار میں جب دلائل متعارض ہو گئیں اور قیاس شاہد بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اس لئے کہ وہ (قیاس) حکم کو ابتداء قائم کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو کہا گیا کہ پانی (جو سور حمار ہے) اصل میں اس کا پاک ہونا معروف ہے پس تعارض کی وجہ سے ناپاک نہ ہوگا اور اس کی وجہ سے حدث زائل نہ ہوگا پس اس سے تیمّم کو ملانا ضروری ہوا اور اس کا نام مشکوک رکھا گیا ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جب دو حجتیں متعارض ہوں اور اس کے مابعد حجت کی طرف رجوع ممکن نہ ہو بلکہ دشوار ہو بایں طور کی اس کے مابعد حجتیں بھی متعارض ہوں مثلاً دو سنتوں میں تعارض کے وقت بقول بعض: اقوال صحابہ کی طرف رجوع کیا جائے گا؛ لیکن اگر اقوال صحابہ بھی متعارض ہوں، تو اس کے بعد قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اگر قیاس بھی متعارض ہوں، تو ایسی صورت میں اس شے کے اصل حکم کو ثابت رکھا جائے گا یعنی متعارض حجتوں کے وارد ہونے سے پہلے اس شے کا جو حکم تھا وہی حکم ثابت رکھا جائے گا؛ جیسے سور حمار یعنی گدھوں کے جھوٹے کے بارے میں دلائل متعارض ہیں چنانچہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ سے گدھوں کے بچے ہوئے پانی کے بارے میں سوال کیا گیا کہ کیا اس سے وضو کیا جا سکتا ہے؟ تو آپؐ نے جواب دیا ہاں، اس سے معلوم ہوا کہ سور حمار پاک ہے اور حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے پالتو گدھوں کے گوشت سے منع کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ نجس ہے اس سے معلوم ہوا کہ سور حمار ناپاک ہے کیونکہ جس کا گوشت ناپاک ہوتا ہے اس کا سور بھی ناپاک ہوتا ہے۔ جب ایک حدیث سے سور حمار کا پاک ہونا اور دوسری حدیث سے ناپاک ہونا معلوم ہوا تو یہ دونوں سنتیں متعارض ہوئیں، پس ہم نے بقول بعض ان دونوں کے مابعد حجت: اقوال صحابہ کی طرف رجوع کیا تو دیکھا کہ اس باب میں اقوال صحابہ بھی متعارض ہیں چنانچہ عبداللہ بن عمر حمار اور خچر کے جھوٹے سے وضو بنانے کو مکروہ سمجھتے تھے اور کہتے تھے کہ یہ ناپاک ہے اور حضرت عبداللہ بن عباس کہتے تھے کہ جو گدھا چارہ اور بھوسہ کھاتا ہے اس کا جھوٹا پاک ہے، اس سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، جب اقوال صحابہ بھی متعارض ہیں تو ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا تو دیکھا کہ اس مسئلہ میں قیاس بھی متعارض ہیں، وہ اس طرح کہ اگر سور حمار کو حمار کے پسینہ پر قیاس کیا جائے تو سور حمار کے پاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا؛ کیونکہ اس کا پسینہ ظاہر روایت کے مطابق پاک ہے، اور اگر سور حمار کو حمار کے دودھ پر قیاس کیا جائے تو سور حمار کے ناپاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا؛ کیونکہ دو روایتوں میں سے اصح روایت کے مطابق حمار کا دودھ ناپاک ہے۔

اور سور حمار کو ناپاک ہونے میں سور کلب پر بھی قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے؛ کیونکہ حمار میں ضرورت ہے اور کتے میں ضرورت نہیں ہے، ایسے ہی پاک ہونے میں سور حمار کو سور ہرہ پر بھی قیاس نہیں کر سکتے ہیں؛ کیونکہ ہرہ میں حمار کی بہ نسبت ضرورت زیادہ ہے۔

اب اگر ہم سور کلب پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ سور حمار ناپاک ہے، یا سور ہرہ پر قیاس کرتے ہو کہتے ہیں کہ سور حمار پاک ہے، تو یہ: حکم کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا ہوگا ابتداءً یعنی بغیر علت کے یعنی مقیس سور حمار، اور مقیس علیہ سور کلب یا سور ہرہ کے درمیان علت مشترکہ نہیں ہے؛ کیونکہ سور حمار میں

ضرورت ہے اور سور کلب میں کوئی ضرورت نہیں ہے اور اگر سور ہرہ پر قیاس کرتے ہیں تو سور ہرہ میں ضرورت زیادہ ہے اور سور حمار میں ضرورت کم ہے، جب مقیس مقیس علیہ کے درمیان علت مشترکہ نہیں ہے اور ہم سور کلب یا سور ہرہ پر قیاس کریں تو یہ قیاس کے ذریعہ ابتداء یعنی بغیر علت کے حکم کو ثابت کرنا ہوگا اور قیاس شاہد ہونے یعنی حکم کو ابتداء ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، پس قیاس کی طرف بھی رجوع ممکن نہیں ہے، جب سور حمار کے سلسلہ میں دونوں سنتوں کے متعارض ہونے کی صورت میں اس کے مابعد حجتوں کی طرف رجوع کیا، اور مابعد حجتوں کے متعارض ہونے کی وجہ سے، رجوع غیر ممکن اور متعذر ہے تو استصحاب حال پر عمل کیا جائے گا یعنی سور حمار کو سابقہ حکم پر ثابت رکھا جائے گا اور سابقہ حکم اس کا یہ ہے کہ سور حمار والا پانی اپنی اصل کے اعتبار سے پاک ہے اللہ نے فرمایا و انزلنا من السماء ماء طھورا ، پس اس تعارض کی وجہ سے سور حمار ناپاک نہ ہوگا اور اصل کے اعتبار سے پاک ہونے کی وجہ سے اس کا استعمال واجب ہوگا، البتہ اس طاہر پانی سے لعاب حمار ملنے کی وجہ سے اور اس میں دلائل کے متعارض ہونے کی وجہ سے سور حمار کا پاک ہونا مشکوک ہوگیا ہے پس اس پانی سے حدث زائل نہ ہوگا، حدث زائل کرنے کے لئے اس وضو کے ساتھ تیمم کا ضم کرنا ضروری ہوگا، سور حمار کے سلسلہ میں چونکہ دلائل متعارض ہیں اس لئے اس پانی کے پاک اور ناپاک ہونے میں شک ہوگیا اور اس کا نام ماءِ مشکوک رکھ دیا گیا۔

وَاَمَّااِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَیْنَ الْقِیَاسَیْنِ لَمْ یَسْقُطَا بِالتَّعَارُضِ لِیَجِبَ الْعَمَلُ بِالْحَالِ بَلْ یَعْمَلُ الْمُجْتَھِدُ بِاَیِّھِمَا شَاءَ بِشَھَادَةِ قَلْبِہٖ لِاَنَّ الْقِیَاسَ حُجَّةٌ یُعْمَلُ بِہٖ اَصَابَ الْمُجْتَھِدُ الْحَقَّ بِہٖ اَوْاَخْطَأَ ،فَکَانَ الْعَمَلُ بِاَحَدِھِمَا وَھُوَحُجَّةٌ اِطْمَانَّ قَلْبُہٗ اِلَیْھَا بِنُوْرِ الْفِرَاسَةِ اَوْلٰی مِنَ الْعَمَلِ بِالْحَالِ.

ترجمہ: اور بہر حال جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہوجائے تو دونوں تعارض کی وجہ سے ساقط نہیں ہونگے تاکہ استصحاب حال پر عمل کرنا واجب ہو بلکہ مجتہد اپنے دل کی شہادت کے ساتھ ان دونوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے اس لئے کہ قیاس ایسی حجت ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے مجتہد چاہے اس کے ذریعہ حق کو پائے یا غلطی کرے پس ان دونوں میں سے ایک پر عمل کرنا اولی ہے استصحاب حال پر عمل کرنے کی بہ نسبت اس حال میں کہ وہ (قیاس) ایسی حجت ہے جس کی طرف اس (مجتہد) کا دل نور فراست کے ذریعہ مطمئن ہوا ہے۔

تشریح: اب تک تو دو نصوں کے درمیان تعارض کی صورت کا بیان تھا اور اب یہاں سے دو قیاسوں کے درمیان تعارض کی صورت کو بیان کیا جا رہا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہوجائے تو ایسی صورت میں وہ دونوں قیاس تعارض کی وجہ سے ساقط نہ ہونگے۔ رہی یہ بات کہ دو قیاسوں کے درمیان تعارض کی صورت میں وہ دونوں قیاسِ متعارض ساقط کیوں نہیں ہونگے؟ تو اس کا جواب یہ ہے جب وہ دونوں قیاس ساقط ہوجائیں گے تو اس باب کا حکم کیسے ثابت ہوگا کیونکہ قیاس کے بعد تو کوئی دلیل شرعی ہے نہیں کہ حکم کو اس سے ثابت کیا جائے گا سوائے اس کے کہ استصحاب حال کی طرف رجوع کیا جائے اور استصحاب حال ہم احناف کے نزدیک حجت اور دلیل شرعی نہیں ہے، استصحاب حال یہ ہے کہ شئے کو اپنی سابقہ حالت پر رکھا جائے، رہی یہ بات کہ سور حمار کی صورت میں استصحاب حال کی طرف رجوع کیوں کیا گیا تھا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں ضرورت تھی جیسا کہ اس کی ضرورت کا بیان سور حمار کی بحث کے درمیان آیا۔

بل یعمل المجتھدبایھما شاء الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ مجتہد ان دونوں قیاس متعارض میں سے جس قیاس پر عمل کرنا چاہے کرے گا لیکن جس قیاس پر بھی عمل کریگا قلب کی شہادت ہونی چاہئے یعنی تحری اور غور وفکر کر کے اس پر عمل کریگا برخلاف امام شافعی کے کہ ان کے نزدیک بغیر تحری کے جس پر عمل کرنا چاہے کرسکتا ہے۔

لان القیاس حجة الخ : رہی یہ بات کہ ان دونوں قیاس متعارض میں سے ایک پر تحری کے ساتھ عمل کا واجب ہونا اور استصحاب حال کی طرف رجوع نہ کرنا کیوں ہے؟ مصنف نے یہاں سے اس کی وجہ بیان کی ہے، کہ قیاس ایسی حجت ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے مجتہد چاہے اس کے ذریعہ حق کو پائے یا غلطی

کرے پس ان دونوں میں سے ایک پر عمل کرنا اولی ہے استصحاب حال پر عمل کرنے کی بہ نسبت اس حال میں کہ وہ (قیاس) ایسی حجت ہے جس کی طرف اس (مجتہد) کا دل نور فراست کے ذریعہ مطمین ہوا ہے، اس کی توضیح یہ ہے کہ قیاس ایسی حجت ہے کہ اس سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس پر عمل کیا جاتا ہے کیونکہ وہ حجت شرعی ہے، برابر ہے کہ مجتہد اس قیاس میں درستگی کو پہونچے یا غلطی کرے، تعارض کی وجہ سے اس کی حجیت ختم نہیں ہوتی ہے، اور جب نور فراست یعنی تحری کے ذریعہ اس قیاس پر عمل کیا جائے گا تو اس قیاس پر عمل کرنا اولی اور بہتر ہوگا استصحاب حال پر عمل کرنے کی بہ نسبت، کیونکہ استصحاب حال حجت نہیں ہے، الغرض ان دونوں قیاس متعارض میں سے ایک پر عمل کیا جائے گا اور استصحاب حال پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

ثُمَّ التَّعَارُضُ اِنَّما يَتَحَقَّقُ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ بِاِيْجَابِ كُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ضِدَّ مَا يُوْجِبُهُ الْاُخْرٰى فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ مَعَ تَسَاوِيهِمَا فِي الْقُوَّةِ.

ترجمہ: پھر تعارض دو حجتوں کے درمیان متحقق ہوتا ہے ان دونوں میں سے ہر ایک کے ثابت کرنے کے ساتھ اس کی ضد کو جس کو دوسری (حجت) ثابت کرتی ہے وقت واحد اور محل واحد میں ان دونوں کے قوت میں برابر ہونے کے ساتھ۔

تشریح: مصنف جب معارضہ کے حکم کو بیان کر چکے تو اب یہاں سے معارضہ کے رکن اور اس کی شرط کو بیان کر رہے ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ کسی بھی دو حجتوں کے درمیان تعارض اس وقت پایا جائے گا جب کہ ان دونوں حجتوں میں سے ہر ایک حجت ایسا حکم ثابت کرے جو ضد ہو اس حکم کی جس کو دوسری حجت ثابت کرتی ہے، اور پہلی حجت کا دوسری حجت کے ثابت کردہ حکم کے متضاد حکم کو ثابت کرنا وقت واحد اور محل واحد ہی میں ہو (وقت کا ایک ہونا: محل کا ایک ہونا: اور دونوں حجتوں میں سے ایک کے حکم کا دوسرے کے حکم کا متضاد ہونا: معارضہ کی شرط ہے) اور دونوں حجتیں قوت میں برابر ہوں (دونوں حجتوں کا قوت میں برابر ہونا: معارضہ کا رکن ہے)، وقت واحد ہونا شرط اس لئے ہے کہ اگر ان دونوں میں سے ایک سے حکم کسی اور وقت میں ثابت ہو اور اس حکم کی ضد دوسری حجت سے کسی اور وقت میں ثابت ہو تو اس کا نام معارضہ نہیں رکھا جائے گا جیسے: شراب حلال تھی ابتداء اسلام میں اور اس حلال کی ضد: حرام: کا اثبات بعد میں ہوا پس شراب کے اس حلال و حرام ہونے میں کوئی معارضہ نہیں ہے۔ اور محل واحد میں ہونا شرط اس لئے ہے کہ جب حکم ثابت ہو ان دونوں حجتوں میں سے ایک سے کسی اور محل میں اور اس حکم کی ضد ثابت ہو دوسری حجت سے کسی اور محل میں تو تعارض واقع نہ ہوگا جیسے نکاح: اس کی حلت ثابت ہے کسی اور محل میں یعنی غیر محرمات میں اور اس کی ضد یعنی حرمت ثابت ہے کسی اور محل میں یعنی محرمات میں، پس نکاح کی اس حلت و حرمت میں کوئی معارضہ نہیں ہے، اور حکم کا متضاد ہونا شرط؛ اس لئے ہے کہ اگر متضاد نہ ہوگا تو معارضہ متحقق نہ ہوگا جیسا کہ ظاہر ہے۔ رہی یہ بات کہ وہ دونوں متعارض حجتیں: قوت میں برابر ہوں، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں حجتوں میں سے کسی کو کسی پر فضیلت نہ ہو نہ ذات میں اور نہ صفات میں، پس خبر مشہور، خبر واحد اور متواتر کے درمیان، اور عام خص عنہ البعض اور خاص کے درمیان حقیقت میں معارضہ واقع نہ ہوگا؛ اس لئے کہ ان میں سے ایک: دوسرے سے ذات میں فائق ہے اور ایسے ہی مفسر اور محکم کے درمیان، اشارۃ النص اور عبارۃ النص کے درمیان بالکل معارضہ متحقق نہ ہوگا وصف میں برابر نہ ہونے کی وجہ سے۔

وَاخْتَلَفَ مَشَايِخُنَا فِي اَنَّ خَبَرَ النَّفْيِ هَلْ يُعَارِضُ خَبَرَ الْاِثْبَاتِ اَمْ لَا؟ وَاخْتَلَفَ عَمَلُ اَصْحَابِنَا الْمُتَقَدِّمِيْنَ فِي ذَالِكَ فَقَدْ رُوِيَ اَنَّ بَرِيْرَةَ اُعْتِقَتْ وَزَوْجُهَا عَبْدٌ وَرُوِيَ اَنَّهَا اُعْتِقَتْ وَزَوْجُهَا حُرٌّ مَعَ اِتِّفَاقِهِمْ عَلٰى اَنَّهُ كَانَ عَبْدًا فَاَصْحَابُنَا اَخَذُوْا بِالْمُثْبِتِ وَرُوِيَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ تَزَوَّجَ مَيْمُوْنَةَ وَهُوَ حَلَالٌ وَرُوِيَ اَنَّهُ ﷺ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ مُحْرِمٌ وَاتَّفَقَتِ الرِّوَايَاتُ اَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي الْحِلِّ الْاَصْلِيِّ فَجَعَلَ اَصْحَابُنَا الْعَمَلَ بِالنَّافِيْ اَوْلٰى وَقَالُوْا فِي الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيْلِ اِنَّ الْجَرْحَ اَوْلٰى وَهُوَ الْمُثْبِتُ.

ترجمہ: اور ہمارے مشائخ نے اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ خبر نفی کیا خبر اثبات کے معارض ہے یا نہیں اس سلسلہ میں ہمارے اصحاب متقدمین کا عمل مختلف ہے چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ بریرہ آزاد کی گئی حال یہ کہ اس کا شوہر غلام تھا اور روایت کیا گیا ہے کہ وہ (بریرہ) آزاد کی گئی حال یہ کہ اس کا

شوہر آزاد تھا اس بات پر ان کے اتفاق کے ساتھ کہ وہ (پہلے) غلام تھا پس ہمارے اصحاب نے مثبت کو لیا ہے اور روایت کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے میمونہ سے شادی کی حال یہ کہ آپ حلال تھے اور روایت کیا گیا ہے کہ آپ ﷺ نے میمونہ سے شادی کی حال یہ کہ آپ ﷺ محرم تھے اور روایات اس بات پر متفق ہیں کہ آپ ﷺ حل اصلی میں نہ تھے پس ہمارے اصحاب نے نافی پر عمل کو اولی قرار دیا ہے اور جرح وتعدیل کے بارے میں کہا ہے کہ جرح اولی ہے اور یہی مثبت ہے۔

تشریح: خبر اثبات سے مراد خبر مثبت ہے اور خبر نفی سے مراد خبر نافی ہے۔ خبر مثبت: وہ خبر ہے جو کسی شے پر ایسے امر زائد کو ثابت کرے جو ماضی میں ثابت نہ ہو۔ خبر نافی: وہ خبر ہے جو کسی۔ شے پر اس امر زائد کی نفی کرے جو ماضی میں اس شے کے لئے ثابت نہ ہوا اور اس شے کو اپنی حالت پر باقی رکھے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ خبر نفی؛ خبر اثبات کے معارض ہے یا نہیں؛ اس سلسلہ میں ہمارے مشائخ احناف کا اختلاف ہے چنانچہ شیخ ابوالحسن کرخی، اور اصحاب شافعی اس بات کی طرف گئے ہیں کہ اثبات: نفی پر مقدم ہے، حقیقت کے اعتبار سے ان دونوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے صرف صورت کے اعتبار سے تعارض ہے اور چونکہ اثبات مقدم ہے پس اثبات پر عمل کیا جائے گا، اور امام عیسی بن ابان اس بات کی طرف گئے ہیں کہ وہ دونوں: خبر مثبت اور خبر نافی حقیقت کے اعتبار سے متعارض ہیں۔

واختلف عمل اصحابنا المتقدمین فی ذالک الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ خبر مثبت اور خبر نافی کے تعارض کے سلسلہ میں ہمارے اصحاب متقدمین ''جیسے ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ، امام محمد اور امام یوسف'' کا عمل مختلف ہے وہ اس طرح کہ ان لوگوں نے بعض مواضع میں خبر مثبت کو لیا ہے اور بعض مواضع میں خبر نافی کو لیا ہے، خبر مثبت کو خیار عتق کے باب میں لیا ہے اور خبر نافی کو نکاح محرم کے باب میں لیا ہے۔ خیار عتق کے باب میں خبر مثبت کو لینے کی تفصیل ملاحظہ کیجئے! مسئلہ یہ ہے کہ منکوحہ باندی کو جب آزاد کیا جائے تو کیا اس باندی کو یہ اختیار ملے گا کہ وہ اپنے نکاح کو ختم کر لے یا ختم نہ کرے؟ اس سلسلہ میں علمائے احناف کا مسلک یہ ہے کہ اس وقت اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام ہر حال میں خیار عتق ملے گا، اور امام شافعی کا مختار مذہب یہ ہے کہ اگر اس وقت اس کا شوہر غلام ہے تو اس کو خیار عتق ملے گا اور اگر آزاد ہے تو خیار عتق نہیں ملے گا۔ دراصل خیار عتق کے باب میں دو خبریں ''مثبت'' اور ''نافی'' متعارض ہیں جو ان لوگوں کے اِس اختلاف کا باعث ہیں، چنانچہ حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ بریرہ آزاد کی گئی اور آپ ﷺ نے بریرہ کو خیار عتق دیا دراں حالانکہ اس کا شوہر غلام تھا۔ یاد رکھئے! اس بات پر تو تمام روات کا اتفاق ہے کہ بریرہ کا شوہر پہلے سے غلام تھا یعنی اس کی اصل حالت غلامی تھی، اس خبر میں اصل حالت ''غلامی'' سے ایک امر زائد'' آزادی'' کی نفی ہے اس لئے یہ خبر نافی ہوئی اسی خبر نافی کو حضرت امام شافعیؒ نے لیا ہے اور کہا ہے کہ اس کا شوہر غلام تھا پس خیار عتق شوہر کے غلام ہونے کی صورت میں حاصل ہوگا۔ حضرت عائشہؓ ہی سے دوسری روایت یہ ہے کہ بریرہ جب آزاد کی گئی تو حضور ﷺ نے بریرہ کو خیار عتق دیا دراں حالانکہ اس کا شوہر آزاد تھا، اس حدیث میں ایک امر زائد یعنی آزاد ہونے کو ثابت کیا گیا ہے پس یہ حدیث خبر مثبت ہوئی، احناف نے اسی خبر مثبت کو لیا ہے اور کہا ہے کہ اس کا شوہر آزاد تھا اور جب شوہر کے آزاد ہونے کی صورت میں خیار عتق ملا ہے تو غلام ہونے کی صورت میں بدرجہ اولی خیار عتق ملے گا، الغرض خیار عتق کے باب میں علمائے احناف نے خبر مثبت اور نافی کے تعارض کی صورت میں مثبت کو لیا ہے۔ نوٹ! بریرہ حضرت عائشہ کی مکاتبہ تھی اور ایک غلام کے نکاح میں تھی جس کا نام مغیث تھا جب وہ بدلہ کتابت ادا کر کے آزاد ہوگئی تو آپ ﷺ نے اس کو خیار عتق دیا اس نے اپنے شوہر کو اختیار نہ کیا اور نکاح کو فسخ کر دیا اس کا شوہر اس کی محبت میں روتا اور مدینہ کی گلیوں میں حیران گھومتا تھا۔

نکاح محرم کے باب میں خبر نافی کو لینے کی تفصیل: ایک روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت میمونہ سے نکاح کیا دراں حالانکہ آپ ﷺ حلال تھے یعنی احرام کھول چکے تھے، اور دوسری روایت ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت میمونہ سے نکاح کیا دراں حالانکہ آپ محرم یعنی حالت احرام میں تھے، یاد رکھئے کہ اکثر روایات اس بات پر تو متفق ہیں کہ آپ نکاح سے پہلے حل اصلی میں نہیں تھے یعنی آپ نے احرام باندھ رکھا تھا یعنی آپ کی اصلی حالت: حالت احرام تھی

لیکن میمونہؓ سے نکاح کے وقت آپ نے احرام کھول دیا تھایا احرام ہی کی حالت میں تھے اس سلسلہ میں مذکورہ دونوں روایتیں مختلف ہیں، جب آپ حل اصلی میں نہیں تھے تو آپ کی سابقہ حالت: محرم ہونا ہوئی اور نکاح کے وقت حل (حلال ہونا) سابقہ حالت پر ایک امر زائد ہوا، پہلی حدیث میں اس امر زائد کو ثابت کیا گیا ہے یعنی یہ کہا گیا ہے کہ آپ نکاح کے وقت حلال تھے پس پہلی حدیث خبر مثبت ہوئی، امام شافعی نے اسی خبر مثبت سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ حالت احرام میں نکاح جائز نہیں ہے، ہاں! حلال ہونے کی حالت میں نکاح جائز ہے، کیونکہ آپؐ نے حضرت میمونہ سے نکاح کیا ہے حلال ہونے کی حالت میں پس حالت احرام میں نکاح جائز نہ ہوگا، اور حلال ہونے کی حالت میں جائز ہوگا۔

دوسری روایت میں اس امر زائد یعنی حل کی نفی کی گئی ہے اور کہا گیا ہے کہ آپ محرم تھے پس دوسری روایت خبر نافی ہوئی اور اسی خبر نافی پر عمل کو ہمارے اصحاب احناف نے اولی قرار دیا اور کہا کہ آپ نکاح کے وقت محرم تھے لہذا حالت احرام میں نکاح جائز ہوا البتہ وطی جائز نہ ہوگی، تو دیکھئے! نکاح محرم کے باب میں خبر مثبت اور خبر نافی کے متعارض ہونے کی صورت میں احناف نے خبر نافی کو لیا ہے۔ اسی طرح جب جرح وتعدیل کا تعارض ہو جائے تو ہمارے اصحاب نے کہا کہ جرح یعنی مثبت: اولی ہے یعنی کوئی آدمی: شاہد میں جرح ثابت کرے اور کوئی عدل تو ہمارے اصحاب نے کہا کہ جرح جو مُثْبِت ہے اس کو اختیار کرنا تعدیل کے مقابلہ میں اولی ہوگا، جرح: مثبت اس لئے ہے شاہد میں عدالت: امر اصلی ہے اور جرح یعنی فسق ایک امر زائد ہے جو شاہد میں ثابت کیا گیا ہے پس جرح: مثبت ہوئی۔

وَالْاَصْلُ فِی ذَالِکَ اَنَّ النَّفْیَ مَتٰی کَانَ مِنْ جِنْسِ مَا یُعْرَفُ بِدَلِیْلِهٖ اَوْکَانَ مِمَّا یَشْتَبِهُ حَالُهٗ لٰکِنْ عُرِفَ اَنَّ الرَّاوِی اِعْتَمَدَ عَلٰی دَلِیْلِ الْمَعْرِفَةِ کَانَ مِثْلَ الْاِثْبَاتِ وَاِلَّا فَلَا فَالنَّفْیُ فِی حَدِیْثِ بَرِیْرَةَ مِمَّا لَا یُعْرَفُ اِلَّا بِظَاهِرِ الْحَالِ فَلَمْ یُعَارِضِ الْاِثْبَاتَ وَفِی حَدِیْثِ مَیْمُوْنَةَ مِمَّا یُعْرَفُ بِدَلِیْلِهٖ وَهُوَ هَیْئَةُ الْمُحْرِمِ فَوَقَعَتِ الْمُعَارَضَةُ وَجُعِلَ رِوَایَةُ ابْنِ عَبَّاسٍؓ اَنَّهٗ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ مُحْرِمٌ اَوْلٰی مِنْ رِوَایَةِ یَزِیْدَ بْنِ الْاَصَمِّ لِاَنَّهٗ لَا یَعْدِلُهٗ فِی الضَّبْطِ وَالْاِتْقَانِ وَطَهَارَةُ الْمَاءِ وَحِلُّ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ مِنْ جِنْسِ مَا یُعْرَفُ بِدَلِیْلِهٖ مِثْلُ النَّجَاسَةِ وَالْحُرْمَةِ فَیَقَعُ التَّعَارُضُ بَیْنَ الْخَبَرَیْنِ فِیْهِمَا وَعِنْدَ ذَالِکَ یَجِبُ الْعَمَلُ بِالْاَصْلِ۔

ترجمہ: اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ نفی جب اس چیز کی جنس سے ہو جس کو پہچانا جاتا ہو اس کی دلیل سے یا اس چیز کی جنس سے ہو جس کی حالت مشتبہ ہو لیکن یہ بات معلوم ہو کہ راوی نے دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے تو وہ اثبات کے مثل ہوگی ورنہ نہیں پس نفی حدیث بریرہ میں ان چیزوں کی جنس سے ہے جو معلوم نہیں ہوتی ہے مگر ظاہر حال سے پس اثبات کے معارض نہ ہوگی اور حدیث میمونہ میں ان چیزوں کی جنس سے ہے، جس کو اس کی دلیل سے پہچانا جاتا ہے اور وہ محرم کی ہیئت ہے پس معارضہ واقع ہو گیا اور ابن عباس کی روایت کو کہ انہوں نے ان سے شادی کی اس حال میں کہ وہ محرم تھے اولی قرار دیا گیا ہے یزید بن اصم کی روایت سے اس لئے کہ وہ ضبط اور اتقان میں ان کے برابر نہیں ہیں اور پانی کی طہارت اور کھانے اور مشروب کا حلال ہونا ان چیزوں کی جنس سے ہے، جس کو اس کی دلیل سے پہچانا جاتا ہے نجاست اور حرمت کے مثل پس ان دونوں (پانی اور طعام) میں دونوں خبروں کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور اس وقت اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

تشریح: جب خبر اثبات اور خبر نفی کے درمیان تعارض کی صورت میں امام کرخی اور عیسی بن ابان کے درمیان اختلاف ہو گیا کہ شیخ ابوالحسن کرخی، اس بات کی طرف گئے کہ اثبات: نفی پر مقدم ہے پس حقیقت کے اعتبار سے ان دونوں کے درمیان کوئی تعارض نہ ہوگا اور چونکہ اثبات مقدم ہے پس اثبات پر عمل کیا جائے گا، اور امام عیسی بن ابان اس بات کی طرف گئے کہ وہ دونوں: خبر مثبت اور خبر نافی حقیقت کے اعتبار سے متعارض ہیں، اور اسی طرح ہمارے اصحاب متقدمین "جیسے ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ، امام محمد اور امام یوسف" کا عمل مختلف ہے وہ اس طرح کہ ان لوگوں نے بعض مواضع میں خبر مثبت کو لیا ہے اور بعض مواضع میں خبر نافی کو لیا ہے، تو ضرورت پڑی کہ ایک ایسا قاعدہ کلیہ مقرر کیا جائے جس سے معلوم ہو جائے کہ فلاں موقعہ پر مُثْبِت پر عمل ہوگا اور فلاں

موقعہ پر نافی پر عمل ہوگا، چنانچہ مصنف نے یہاں سے اسی قاعدہ کلیہ کو بیان کیا ہے۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ نفی کی تین صورتیں ہیں ایک یہ کہ نفی اس چیز کی جنس سے ہو جس کو اس کی دلیل سے پہچانا جاتا ہو یعنی وہ نفی کسی دلیل سے جانی گئی ہو استصحاب حال سے نہ جانی گئی ہو، نفی کی دوسری صورت یہ ہے کہ نفی اس چیز کے قبیل سے ہو جس کی حالت مشتبہ ہو یعنی اس نفی کے بارے میں یہ احتمال ہو کہ کسی دلیل سے جانی گئی ہوگی اور یہ بھی احتمال ہو کہ استصحاب حال سے مستفاد اور معلوم ہوئی ہوگی، اس دوسری صورت حالت اشتباہ میں خبر نفی کے مخبر کی حالت کو دیکھا جائے گا اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس راوی اور مخبر نے دلیل معرفت (وہ دلیل جس سے نفی کو پہچانا ہے) پر اعتماد کیا ہے یعنی یہ معلوم ہو جائے کہ راوی نے کسی دلیل سے اس نفی کو پہچانا ہے تو نفی کی ان دونوں صورتوں میں نفی: اثبات کے مثل ہوگی یعنی نفی اور اثبات دونوں قوت میں برابر ہوں گے، برابر اس لئے ہوں گے جیسے اثبات دلیل سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح وہ نفی بھی دلیل سے ثابت ہے اور جب دونوں برابر ہوں گے تو ان دونوں میں تعارض واقع ہونے کی صلاحیت ہوگی کیونکہ تعارض کے لئے دونوں کا قوت میں برابر ہونا ضروری ہے، اور اس وقت وجہ ترجیح کی ضرورت پڑے گی جس کا مرجح موجود ہوگا اس کو ترجیح دیدی جائے گی۔

والا فلا الخ : یہاں سے نفی کی تیسری صورت کو بیان کیا ہے، وہ یہ کہ نفی: مذکورہ دونوں قسموں کے قبیل سے نہ ہو بلکہ راوی نے اس نفی کو استصحاب حال پر مبنی کیا ہو تو ایسی نفی اثبات کے مثل نہ ہوگی یعنی قوت میں وہ دونوں برابر نہ ہوں گے کیونکہ اثبات دلیل پر مبنی ہوتا ہے اور وہ نفی دلیل پر مبنی نہیں ہے جب یہ دونوں قوت میں برابر نہ ہوں گے تو ان دونوں کے درمیان تعارض بھی متحقق نہ ہوگا اور اس صورت میں اثبات پر عمل کیا جائے گا؛ کیونکہ اثبات دلیل سے ثابت ہے جبکہ نفی دلیل سے ثابت نہیں ہے۔

فالنفی فی حدیث بریرة الخ : جب مصنف قاعدہ کلیہ بیان کر چکے تو اب یہاں سے اس قاعدہ کلیہ پر تفریع پیش کر رہے ہیں کہ حدیث بریرہ (انه ﷺ **خیّرها وکان زوجها عبدا** کہ حضور ﷺ نے بریرہ کے آزاد ہونے کے بعد اس کو خیار عتق دیا اس حال میں کہ اس کا شوہر غلام تھا) میں نفی یعنی اس کے شوہر کی حریت کی نفی اس نفی کی جنس سے ہے جو نہ پہچانی جاتی ہے مگر ظاہر حال سے یعنی اس حدیث بریرہ میں حریت زوج کی نفی استصحاب حال سے معلوم ہوئی ہے، اور وہ اس طرح کہ اس کا شوہر پہلے سے غلام تھا پس اس وقت بھی غلام ہی ہوگا اور استصحاب حال ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے پس یہ نفی بغیر دلیل کے ہوئی اور اس اثبات کے معارض نہ ہوگی جو اثبات دوسرے راوی کے قول میں ہے کہ بریرہ آزاد کی گئی اور اس کا شوہر آزاد تھا، اس حدیث میں اثبات اس طرح ہے کہ سابقہ غلامی پر حریت امر زائد کو ثابت کیا گیا ہے، وہ نفی اس اثبات کے معارض: اس لئے نہ ہوگی کہ یہ اثبات دلیل سے ثابت ہے کیونکہ راوی کا حریت کی خبر دینا کسی دلیل کے بعد ہی ہوگا، الغرض یہ نفی بغیر دلیل کے ہے اور اثبات دلیل کے ساتھ ہے، پس ان دونوں کے: قوت میں برابر نہ ہونے کی وجہ سے ان دونوں کے درمیان تعارض واقع نہ ہوگا اور اثبات یعنی حریت والی حدیث قابل عمل ہوگی اور جب حریت کی صورت میں خیار عتق ثابت ہے تو عبدیت کی صورت میں خیار عتق بدرجہ اولی ثابت ہوگا یعنی ہر حال میں خیار عتق ثابت ہوگا۔

وفی حدیث میمونة الخ : مصنف یہاں سے اسی قاعدہ کلیہ پر دوسری تفریع پیش کر رہے ہیں کہ نفی حدیث میمونہ (کہ حضور ﷺ نے حضرت میمونہ سے شادی کی اس حال میں کہ آپ محرم تھے۔ اس میں حلال ہونے کی نفی ہے) میں اس نفی کی جنس سے ہے جس کو اس کی دلیل سے پہچانا جاتا ہے یعنی حلت کی نفی دلیل سے ثابت ہے اور وہ دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ احرام کی ہیئت میں تھے چنانچہ آپ ﷺ سلے ہوئے کپڑے پہنے ہوئے نہ تھے، ناخن کٹا ہوا نہ تھا ، بال کا حلق نہ کرایا تھا، جب یہ نفی دلیل سے ثابت ہے تو اس اثبات کے مثل ہوگئی جو دوسری روایت میں ہے کہ آپ نے میمونہ سے شادی کی اس حال میں کہ آپ ﷺ حلال تھے، یہاں نفی: اثبات کے مثل اس لئے ہے کہ یہ دونوں دلیل سے ثابت ہے پس ان دونوں کے درمیان معارضہ واقع ہوگا اور ایک کو دوسرے پر ترجیح کی ضرورت پڑے گی پس ابن عباس کی روایت کو (کہ نبی علیہ السلام نے حضرت میمونہ سے شادی کی اس حال میں کہ آپ محرم تھے) اولی

قرار دیا گیا؛ یزید بن اصم کی روایت سے (کہ آپ ﷺ نے حضرت میمونہ سے نکاح کیا اس حال میں کہ آپ ﷺ حلال تھے) اور اس کو اولیٰ قرار اس لئے دیا گیا ہے کہ یزید بن اصم جو اثبات کے راوی ہیں ضبط اور اتقان میں عبد اللہ ابن عباس کے برابر نہیں ہے جو نفی کے راوی ہیں، زہری نے کہا ہے کہ یزید بن اصم گنوار ہے، اپنی پنڈلی پر پیشاب کرتا ہے کیا ہم ایسے شخص کو ابن عباس کے برابر ٹھہرا دے پس اس ترجیح کی وجہ سے خبر نفی کہ آپ محرم تھے. پر عمل کیا جائے گا۔

وطهارة الماء الخ : اور پانی کی طہارت اور کھانے اور مشروب کا حلال ہونا ان چیزوں کی جنس سے ہے جس کو اس کی دلیل سے پہچانا جاتا ہے نجاست اور حرمت کے مثل پس ان دونوں میں دونوں خبروں کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور اس وقت اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب نفی کا حال مشتبہ ہو کہ اس نفی کی بنا کسی دلیل پر ہے یا استصحاب حال پر تو اس وقت راوی کی حالت کو دیکھا جاتا ہے جیسا کہ معلوم ہوا جب یہ پتہ چل جائے کہ اس نے دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے تو اس وقت وہ نفی اس نفی کی جنس سے ہو جائے گی جو دلیل سے جانی گئی ہو، مصنف یہاں سے اس کی مثال دے رہے ہیں کہ جیسے کوئی شخص موجودہ: پانی، طعام اور مشروب کے بارے میں کہے کہ یہ پانی پاک ہے، یہ کھانا اور مشروب حلال ہے اور دوسرے لوگ اس پانی کو نجس اور طعام و مشروب کو حرام کہے، یہ یاد رہے کہ پانی کی اصل پاک ہونا اور طعام و مشروب کی اصل حلال ہونا ہے پس ان کا ناپاک اور حرام ہونا امر زائد ہوا اور ناپاک اور حرام کہنے والے کی خبر: خبر مثبت ہوئی، اور پاک و حلال کہنے والے کی خبر چونکہ ناپاک ہونے اور حرام ہونے کی نفی کر رہی ہے اس لئے وہ خبر خبر نافی ہوئی؛ لیکن خبر نافی کی حالت مشتبہ ہے یعنی یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ نفی دلیل پر مبنی ہے یا استصحاب حال پر پس ضروری ہو کہ اس کے راوی اور مخبر کی حالت کو دیکھا جائے پس اگر اس کی خبر صرف اس بنیاد پر ہے کہ پانی کی اصل پاک ہونا اور کھانے اور مشروب کی اصل حلال ہونا ہے تو یہ خبر قبول نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ یہ نفی بغیر دلیل کے ہے اور استصحاب حال پر مبنی ہے پس معارضہ کی صلاحیت نہیں رکھے گی اور اس وقت نجاست اور حرمت والی خبر پر عمل کیا جائے گا کیونکہ یہ خبر مثبت ہے اور مثبت دلیل سے ثابت ہوتا ہے اور دلیل سے ثابت چیز پر عمل کیا جاتا ہے، اور اگر پاک اور حلال کہنا یعنی نجاست اور حرمت کی نفی اس راوی نے کسی دلیل سے کی ہے مثلاً اس نے وہ پانی خود نہر سے نکالا ہے اور اس وقت سے غائب نہیں ہوا ہے اور وہ کھانا خود لا کر رکھا ہے اور وہاں سے غائب نہیں ہوا ہے تو اس وقت یہ نفی: نجاست اور حرمت کے مثل ہوگی یعنی خبر اثبات کے مثل ہوگی اور دونوں یعنی پانی اور طعام میں ان دونوں خبروں کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور اس تعارض کے وقت، اصل یعنی پاک اور حلال ہونے کو مرجح بناتے ہوئے خبر نفی پر عمل واجب ہوگا، اصل اور استصحاب حال اگر چہ دلیل نہیں ہے لیکن مرجح بن سکتی ہے پس اس کو مرجح قرار دیا جائے گا۔

وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ رَجَّحَ بِفَضْلِ عَدَدِ الرُّوَاتِ لِاَنَّ الْقَلْبَ اِلَيْهِ اَمْيَلُ وَبِالذُّكُوْرَةِ وَالْحُرِّيَّةِ فِي الْعَدَدِ دُوْنَ الْاَفْرَادِ لِاَنَّ بِهٖ تَتِمُّ الْحُجَّةُ فِي الْعَدَدِ وَاسْتَدَلَّ بِمَسَائِلِ الْمَاءِ اِلَّا اَنَّ هٰذَا مَتْرُوْكٌ بِاِجْمَاعِ السَّلَفِ .

ترجمه: اور لوگوں میں سے بعض وہ ہے جس نے راویوں کے عدد کی کثرت کے ساتھ ترجیح دی ہے اس لئے کہ دل اس کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے اور ذکورت و حریت کے ساتھ (ترجیح دی ہے) عدد میں نہ کہ افراد میں اس لئے کہ اس (مذکورہ وصف ذکورت اور حریت) کی وجہ سے عدد میں حجت پوری ہو جاتی ہے اور مسائل ماء سے استدلال کیا ہے مگر یہ باجماع سلف متروک ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف ترجیح فاسد کی حالت کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ بعض لوگ یعنی ہمارے اصحاب میں سے عبد اللہ جرجانی، اور ابو الحسن کرخی؛ دو متعارض خبروں میں سے ایک خبر کو دوسری خبر پر ترجیح عدد روات کی کثرت کی وجہ سے دیتے ہیں یعنی ایک کے راوی زیادہ اور دوسری کے راوی کم ہو تو ان کے نزدیک جس کے راوی زیادہ ہوں گے اس کو ترجیح دی جائے گی اور جس کے راوی کم ہوں گے اس کو مرجوح قرار دیا جائے گا مثلاً دو متعارض خبروں میں سے ایک کے راوی چار ہوں اور دوسری کے تین تو چار راوی والی خبر کو تین راوی والی خبر پر ترجیح دی جائے گی، یہ لوگ کثرت روات کے ساتھ ترجیح کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ کثرت کی طرف دل زیادہ مائل ہوتا ہے بہ نسبت قلت کے پس کثرت کی وجہ سے ترجیح دی جائے گی۔

وبالذکورة والحریة الخ : اسی طرح ان حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ وصف ذکورت اور وصف حریت کی وجہ سے بھی ترجیح دی جائے گی بشرطیکہ رواۃ حضرات: عدد میں ہوں یعنی دو یا دو سے زیادہ ہوں؛ مثلاً دو متعارض خبروں میں سے ایک کے راوی کی تعداد: دو مرد ہوں، اور دوسری روایت کے راوی کی تعداد: دو عورتیں ہوں، تو دو مرد والی روایت کو ترجیح ہوگی دو عورتوں والی روایت پر، یا ایک کے رواۃ دو آزاد ہوں اور دوسری کے رواۃ دو غلام ہوں تو دو آزاد والی روایت کو ترجیح ہوگی دو غلام والی روایت پر، مصنف فرماتے ہیں کہ ذکورت اور حریت کی وجہ سے ترجیح اس وقت ہوگی جبکہ راوی: عدد میں ہوں یعنی کم از کم راوی دو ہوں؛ جیسا کہ اس کی تفصیل آئی، اور اگر راوی افراد کی شکل میں ہوں یعنی دونوں متعارض روایتوں کے راوی ایک ایک ہی فرد ہو تو ذکورت اور حریت کا اعتبار نہ ہوگا؛ مثلاً ایک کے راوی ایک مرد ہے اور دوسری کے راوی ایک عورت ہے تو مرد والی روایت کو عورت والی روایت پر ترجیح نہ ہوگی، یا ایک کے راوی ایک آزاد ہو اور دوسری کے راوی ایک غلام ہو تو آزاد والی روایت کو غلام والی روایت پر ترجیح نہ ہوگی، البتہ اگر ایک خبر کے راویوں میں یہ اوصاف ذکورت وحریت موجود ہوں تو وہ خبر اس خبر پر راجح ہوگی جس کے راویوں میں یہ اوصاف موجود نہ ہوں۔

لان به تتم الحجة فی العدد : رہی یہ بات کہ ذکورت اور حریت کا اعتبار عدد ہی میں کیوں ہے افراد میں کیوں نہیں ہے؟ یہاں سے مصنف نے اسی کا جواب دیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ وصف ذکورت اور حریت کے ساتھ حجت تام ہوتی ہے عدد کے اندر، افراد کے اندر وصف ذکورت اور وصف حریت کے ساتھ حجت تام نہیں ہوتی ہے یعنی خبر کا نصاب عدد (دو یا دو سے زیادہ) ہے پس اگر ایک خبر کے دو یا دو سے زیادہ راویوں میں ذکورت اور حریت موجود ہوں تو وہ حجت تام ہوگی اور وہ خبر اس خبر پر راجح ہوگی جس کے راویوں میں یہ اوصاف نہ ہوں کیونکہ یہ خبر مرجوح حجت تام نہیں ہے؛ لیکن جب دونوں خبروں کا راوی ایک ایک ہی ہوگا تو ان میں نصاب خبر یعنی عدد مفقود ہوگا اور جب نصاب خبر مفقود ہے تو ان دونوں میں سے کوئی حجت تام نہ ہوگی اور جب ان میں سے کوئی بھی حجت تام نہ ہوگی تو حرٌ واحد کی خبر عبد واحد کی خبر سے اور مرد واحد کی خبر امرأۃ واحدہ کی خبر سے راجح بھی نہ ہوگی۔

واستدل بمسائل الماء الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ جو لوگ مذکورہ چیزوں یعنی کثرت رواۃ، ذکورت، اور حریت کی وجہ سے ترجیح دیتے ہیں انہوں نے مسائل ماء سے استدلال کیا ہے، اور وہ اس طرح کہ ایک شخص نے پانی کے پاک ہونے اور کھانے کے حلال ہونے کی خبر دی اور دو شخصوں نے پانی کے ناپاک اور کھانے کے حرام ہونے کی خبر دی تو دو کی خبر راجح ہوگی ایک کی خبر سے۔ ایسے ہی دو آزاد نے پانی کے پاک ہونے اور کھانے کے حلال ہونے کی خبر دی اور دو غلام نے پانی کے ناپاک اور کھانے کے حرام ہونے کی خبر دی تو دو آزاد کی خبر راجح ہوگی۔ یا دو مردوں نے پانی کے پاک ہونے اور کھانے کے حلال ہونے کی خبر دی اور دو عورتوں نے اس پانی کے ناپاک ہونے اور کھانا کے حرام ہونے کی خبر دی تو دو مردوں کی خبر راجح ہوگی، پس جب کثرت رواۃ اور ذکورت وحریت کا اعتبار مسائل ماء میں کیا گیا ہے تو خبر یعنی حدیث میں بھی اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ ان مذکورہ چیزوں کے ذریعہ ترجیح باجماع سلف متروک ہے اس لئے ترجیح میں ان چیزوں کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

فَصلٌ وَهٰذِهِ الْحُجَجُ بِجُمْلَتِهَا تَحْتَمِلُ الْبَيَانَ وَهٰذَا بَابُ الْبَيَانِ وَهُوَ عَلٰى خَمْسَةِ اَوْجُهٍ بَيَانُ تَقْرِيْرٍ وَبَيَانُ تَفْسِيْرٍ وَبَيَانُ تَغْيِيْرٍ وَبَيَانُ تَبْدِيْلٍ وَبَيَانُ ضَرُوْرَةٍ اَمَّا بَيَانُ التَّقْرِيْرِ فَهُوَ تَوْكِيْدُ الْكَلَامِ بِمَا يَقْطَعُ اِحْتِمَالَ الْمَجَازِ اَوِالْخُصُوْصِ فَيَصِحُّ مَوْصُوْلاً وَمَفْصُوْلًا بِالْاِتِّفَاقِ وَكَذَالِكَ بَيَانُ التَّفْسِيْرِ وَهُوَ بَيَانُ الْمُجْمَلِ وَالْمُشْتَرَكِ .

ترجمہ: فصل: اور یہ حجتیں اپنی تمام اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہیں اور یہ بیان کا باب ہے اور وہ پانچ قسموں پر ہے بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تغییر بیان تبدیل اور بیان ضرورت، بہر حال بیان تقریر تو وہ کلام کو مؤکد کرنا ہے ایسی چیز کے ساتھ جو مجاز یا خصوص کے احتمال کو ختم کر دے پس (بیان تقریر) صحیح ہوگا بالاتفاق موصولا اور مفصولا اور ایسے ہی بیان تفسیر اور وہ مجمل اور مشترک کا بیان ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ یہ حجتیں یعنی کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ جن کا پیچھے ذکر آیا ہے اپنی تمام اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہیں،

اس کی تفصیل یہ ہے کہ کتاب اللہ اپنی اقسام میں سے محکم کے سوی تمام اقسام خاص، عام وغیرہما کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہے اور اسی طرح سنت رسول اللہ بھی اپنی تمام اقسام متواتر، مشہور، اور خبر آحاد کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہے، یعنی کتاب اللہ کے تمام اقسام میں سوائے محکم کے اور سنت کی تمام اقسام میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ متکلم یہ بیان کرے کہ کتاب اللہ اور سنت کی یہ قسم: بیان کے انواع خمسہ میں سے کون سی نوع کے قبیل سے ہے، بیان کے انواع خمسہ کو اگلی عبارت میں بیان کیا گیا ہے، برخلاف محکم کے کہ اس میں مذکورہ بیان کا بالکل احتمال نہیں رہتا ہے۔

وهذا باب البيان الخ : بیان کا لغوی معنی ظاہر کرنا اور ظاہر ہونا ہے، اور اصول فقہ کی اصطلاح میں بیان کہتے ہیں: متکلم کی مراد کو ظاہر کرنا یا متکلم کی مراد کا ظاہر ہونا، مصنف فرماتے ہیں کہ وہ یعنی بیان: پانچ قسموں پر ہے (۱) بیان تقریر (۲) بیان تفسیر (۳) بیان تغییر (۴) بیان تبدیل (۵) بیان ضرورت۔ بہر حال بیان تقریر تو وہ کلام کو مؤکد کرنا ہے ایسی چیز کے ساتھ جو کلام میں مجاز یا خصوص کے احتمال کو ختم کردے، یعنی کلام میں اس بات کا احتمال ہو کہ یہ کلام اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہے بلکہ مجازی معنی پر محمول ہے یا یہ احتمال ہو کہ اس کلام میں تخصیص کی گئی ہے، پس متکلم اس کلام کو ایسی تاکید کے ساتھ مؤکد کردے جو اس احتمال کو ختم کردے، تو اس احتمال کو ختم کرنے والی تاکید سے مؤکد کرنا بیان تقریر ہے، اول یعنی احتمالِ مجاز کو ختم کرنے کی مثال یہ آیت ہے **ولا طائر يطير بجناحيه**، طائر میں یہ احتمال ہے کہ طائر سے مراد معنی مجازی "تیز چلنا" ہو جیسا کہ ڈاکیہ کو مجازاً طائر کہا جاتا ہے لیکن جب **يطير بجناحيه** کہا تو یہ احتمال ختم ہو گیا اور طائر کا معنی حقیقی "پرندہ" مراد ہونا مؤکد ہو گیا پس **يطير بجناحيه**، طائر کے لئے بیان تقریر ہے، دوسرے یعنی احتمالِ تخصیص کو ختم کرنے کی مثال یہ آیت ہے **فسجد الملائكة كلهم اجمعون**، اس میں **الملائكة** اگرچہ صیغہ جمع ہے لیکن تخصیص کا احتمال ہے کہ بعض فرشتہ نے سجدہ کیا ہو اور بعض نے نہ کیا ہو لیکن جب **كلهم اجمعون** کہہ دیا تو یہ احتمال تخصیص ختم ہو گیا اور عموم یعنی تمام فرشتوں کا سجدہ کرنا مؤکد ہو گیا، اس میں **كلهم اجمعون**: بیان تقریر ہے **فسجد الملائكة**، کے لئے، بیان تقریر کو بیان تقریر اس لئے کہتے ہیں کہ تقریر کے معنی ثابت کرنے کے ہیں اور بیان تقریر بھی کلام کے مقتضی کو ثابت کرتا ہے۔

فيصح موصولا ومفصولا بالاتفاق الخ : مصنف فرماتے ہیں: جب بیان تقریر: کلام میں مجاز اور خصوص کے احتمال کو ختم کردیتا ہے تو بیان تقریر بالاتفاق موصولا اور مفصولا دونوں طرح سے صحیح ہوگا؛ کیونکہ کلام میں احتمال مجاز وخصوص کو ختم کرنا موصولا اور مفصولا دونوں طرح سے ہوتا ہے۔ ایسے ہی بیان تفسیر بھی ہم احناف اور شوافع کے نزدیک موصولا اور مفصولا دونوں طرح صحیح ہے، اور اکثر معتزلہ، حنابلہ، اور بعض شافعی کے نزدیک موصولا تو جائز ہے مفصولا جائز نہیں ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ بیان تفسیر: مجمل اور مشترک کا بیان ہے، بیان تفسیر اس بیان کو کہتے ہیں جو کلام کے خفا کو دور کرے چاہے وہ کلام مجمل ہو یا مشترک ہو یا خفی یا مشکل ہو، مصنف نے صرف مجمل اور مشترک کو بطور مثال ذکر کیا ہے احصاء مقصود نہیں ہے، وہ بیان تفسیر جو مجمل کا بیان ہو اس کی مثال: **واقيموا الصلوة واتوا الزكوة**، یہ آیت مجمل ہے نبی ﷺ نے ارکان صلوۃ اور مقدار زکوۃ کو بیان کرکے اس کے خفاء کو دور کیا، پس نبی ﷺ کا ارکان صلوۃ اور مقدار زکوۃ کو بیان کرنا مجمل کا بیان تفسیر ہے، اور وہ بیان تفسیر جو مشترک کا بیان ہو اس کی مثال یہ آیت ہے **ثلاثة قروء** اس میں لفظ قروء: طہر اور حیض کے درمیان مشترک ہے نبی ﷺ نے اس کے خفاء کو اپنے قول **طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان** کے ذریعہ دور کردیا ہے اور وہ اس طرح کہ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ باندی کی عدت: حیض کے ساتھ معتبر ہے نہ کہ طہر کے ساتھ اور آزاد اور باندی عدت میں برابر ہے پس آزاد کی عدت بھی حیض ہی کے ساتھ معتبر ہوگی پس ثابت ہو گیا کہ ثلاثہ قروء جس کے ذریعہ عدت کو بتلایا گیا ہے اس سے مراد تین حیض ہے نہ کہ تین طہر جیسا کہ امام شافعی فرماتے ہیں۔

فَاَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيْرِ نَحْوُ التَّعْلِيْقِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ فَاِنَّمَا يَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ وَاخْتُلِفَ فِي خُصُوْصِ الْعُمُوْمِ فَعِنْدَنَا لَا يَقَعُ مُتَرَاخِيًا وَعِنْدَ الشَّافِعِي يَجُوْزُ فِيْهِ التَّرَاخِيُّ وَهٰذَا بِنَاءٌ عَلٰى اَنَّ الْعُمُوْمَ مِثْلُ الْخُصُوْصِ عِنْدَنَا فِي اِيْجَابِ الْحُكْمِ قَطْعًا وَبَعْدَ الْخُصُوْصِ لَا يَبْقَى

الْقَطْعُ فَكَانَ تَغَيُّرًا مِنَ الْقَطْعِ إِلَى الْإِحْتِمَالِ فَتَقَيَّدُ بِشَرْطِ الْوَصْلِ .

ترجمہ: بہر حال بیان تغییر جیسے تعلیق بالشرط اور استثناء تو وہ صحیح ہے وصل کی شرط کے ساتھ اور عام کو خاص کرنے کے متعلق اختلاف کیا گیا ہے چنانچہ ہمارے نزدیک وہ (تخصیص) متراخیا واقع نہ ہوگی اور امام شافعی کے نزدیک اس میں تراخی جائز ہے اور یہ (اختلاف) مبنی ہے اس بات پر کہ عموم ہمارے نزدیک خصوص کے مثل ہے حکم کو قطعی طور پر واجب کرنے کے سلسلہ میں اور خصوص کے بعد قطعیت باقی نہیں رہتی ہے پس وہ (تخصیص) قطعیت سے احتمال (ظنیت) کی طرف تغییر ہوگی پس وہ (تخصیص) وصل کی شرط کے ساتھ مقید ہوگی۔

تشریح: بہر حال بیان تغییر جیسے تعلیق اور استثناء، مصنف نے بیان تغییر کا مفہوم واضح ہونے کی وجہ سے بیان نہیں کیا ہے، بیان تغییر کی تعریف میں آپ یوں کہہ سکتے ہیں کہ بیان تغییر وہ بیان ہے جو حکم ماقبل یعنی مبین کے حکم میں تغیر پیدا کردے جیسے تعلیق بالشرط اور استثناء بیان تغییر ہے کیونکہ تعلیق بالشرط اور استثناء ماقبل والے حکم میں تغیر پیدا کر دیتے ہیں۔ اول یعنی تعلیق بالشرط؛ جیسے کوئی شوہر اپنی بیوی سے کہے انت طالق ان دخلت الدار اس میں ان دخلت الدار تعلیق بالشرط ہے کیونکہ طلاق کو دخول دار پر معلق کیا گیا ہے، اور یہ تعلیق بالشرط حکم ماقبل میں تغیر پیدا کر رہی ہے کیونکہ ماقبل یعنی انت طالق کا حکم تنجیز اور فوراً طلاق کا واقع ہونا ہے لیکن ان دخلت الدار نے حکم طلاق کو تنجیز سے تعلیق کی طرف پھیر دیا ہے یعنی ان دخلت الدار کہنے کی وجہ سے حکم طلاق فوراً واقع نہ ہوکر دخول دار پر معلق ہو گیا ہے۔ تعلیق کا بیان تغییر ہونا مصنف اور فخر الاسلام کے نزدیک ہے، قاضی امام ابوزید اور شمس الائمہ کے نزدیک تعلیق بیان تبدیل ہے بیان تغییر نہیں ہے کیونکہ اس بیان یعنی تعلیق نے حکم تنجیزی کو حکم تعلیقی سے بدل دیا ہے۔ اور دوسرا یعنی استثناء جیسے له علی الف درهم الا مأة اس میں الا مأة استثناء نے حکم ماقبل کو متغیر کر دیا ہے کیونکہ ماقبل له علی الف درهم کا حکم یہ تھا کہ اس مُقِر پر ایک ہزار درہم واجب ہو لیکن الا مأة نے ایک ہزار کے وجوب کو نوسو کی طرف متغیر کر دیا ہے، استثناء دونوں فریق کے یہاں بیان تغییر ہے۔

فانما یصح بشرط الوصل : مصنف فرماتے ہیں کہ تعلیق اور استثناء بیان تغییر اس شرط کے ساتھ ہے کہ ان دونوں کا ماقبل سے عرف کے اعتبار سے وصل ہو، فصل نہ ہو جیسے اگر ماقبل کے استعمال کے بعد سانس لے لے یا کھانسی آ جائے اور اس کے بعد تعلیق اور استثناء کا استعمال ہو تو یہ تعلیق اور استثناء بالوصل ہی ہوگا کیونکہ عرف میں سانس لینے اور کھانسی کرنے سے انفصال نہیں سمجھا جاتا ہے، تعلیق بالشرط اور استثنا میں وصل کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ تعلیق بالشرط اور استثناء کلام غیر مستقل ہیں بغیر وصلِ ماقبل کے مفید معنی نہیں ہیں، تعلیق اور استثناء میں وصلِ ماقبل کی شرط جمہور علماء کے نزدیک ہے، عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ وصلِ ماقبل شرط نہیں ہے ماقبل سے تعلیق اور استثناء کا فصل بھی جائز ہے۔

واختلف فی خصوص العموم الخ : وہ عام جس میں پہلے کچھ بھی تخصیص نہ کی گئی ہو بلکہ پہلی دفعہ تخصیص کی گئی ہو تو اس تخصیص میں اختلاف ہے ہمارے نزدیک یعنی شیخ ابوالحسن کرخی اور اصحاب احناف میں سے عام متاخرین اور بعض اصحاب شافعی کے نزدیک یہ تخصیص بھی بالوصل ہی جائز ہے بالفصل اور متراخیا جائز نہیں ہے، اور اکثر شافعی، اشعریہ اور عامۃ المفسرین کے نزدیک اس تخصیص میں تراخی اور فصلِ ماقبل بھی جائز ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہم احناف کے نزدیک عام: خاص کی طرح ہے کہ جیسے خاص حکم کو قطعی طور پر واجب کرتا ہے ویسے ہی عام بھی تخصیص سے قبل حکم کو قطعی طور پر واجب کرتا ہے اور جب عام میں تخصیص ہو جائے تو وہ عام قطعی نہ ہوگا بلکہ ظنی ہو جائے گا، گویا تخصیص نے حکم کو قطعیت سے ظنیت کی طرف متغیر کر دیا پس تخصیص بیان تغییر ہوئی اور بیان تغییر میں وصلِ ماقبل شرط ہے پس تخصیص. وصل کی شرط کے ساتھ مقید ہوگی یعنی تخصیص میں وصلِ ماقبل شرط اور فصلِ ماقبل ناجائز ہوگا، اور اکثر شافعی کے نزدیک عام تخصیص سے پہلے بھی ظنی ہوتا ہے اور تخصیص کے بعد بھی ظنی ہوتا ہے پس تخصیص بیان تقریر ہوئی، اور پہلے آچکا ہے کہ بیان تقریر بالوصل اور بالفصل دونوں طرح جائز ہے پس ان کے نزدیک تخصیص بالوصل اور بالفصل دونوں طرح جائز ہوگی۔ ہاں! اگر پہلی تخصیص کے بعد دوسری تخصیص کی جائے تو چونکہ عام پہلی تخصیص کے بعد ظنی ہو چکا ہے اور دوسری تخصیص کے بعد بھی ظنی ہی

رہا پس یہ دوسری تخصیص بیان تغییر نہیں بلکہ بیان تقریر ہوئی اور بیان تقریر میں وصل ماقبل اور فصل ماقبل دونوں جائز ہیں پس دوسری تخصیص: بالوصل اور بالفصل دونوں طرح جائز ہوگی۔

وَعَلٰى هٰذَا قَالَ عُلَمَاؤُنَا فِيمَنْ اَوْصٰى بِخَاتِمِهٖ لِإِنْسَانٍ وَبِالْفَصِّ مِنْهُ لِاٰخَرَ مَوْصُوْلًا اِنَّ الثَّانِيْ يَكُوْنُ خُصُوْصًا لِلْاَوَّلِ وَيَكُوْنُ الْفَصُّ لِلثَّانِي وَاِنْ فَصَلَ لَمْ يَكُنْ خُصُوْصًا لِلْاَوَّلِ بَلْ صَارَ مُعَارِضًا فَيَكُوْنُ الْفَصُّ بَيْنَهُمَا .

ترجمہ: اور اسی بنیاد پر ہمارے علماء نے کہا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی انگوٹھی کی وصیت کی ایک انسان کے لئے اور اسکے نگ کی (وصیت کی) دوسرے کے لئے موصولا کہ دوسری (وصیت) پہلی (وصیت) کے لئے تخصیص ہوگی اور نگ دوسرے کے لئے ہوگا اور اگر (دوسری وصیت کو پہلی وصیت سے) جدا کر دیا تو (دوسری وصیت) پہلی (وصیت) کے لئے تخصیص نہ ہوگی بلکہ (دوسری وصیت پہلی وصیت کے) معارض ہوگی پس نگ ان دونوں کے درمیان (مشترک) ہوگا۔

تشریح: پچھلے سبق میں کہا گیا تھا کہ وہ عام جس میں پہلی دفعہ تخصیص ہوئی ہو اس میں تخصیص: بالوصل ہی جائز ہے، تخصیص: بالتراخی اور بالفصل جائز نہیں ہے اسی قاعدہ پر تفریع اور استنباط کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے ایک آدمی کے لئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کی اور موصولا یعنی فورا ہی دوسرے شخص کے لئے اسی انگوٹھی کے نگ کی وصیت کی تو وصیت ثانی وصیت اول کے لئے تخصیص ہوگی اور نگ دوسرے کے لئے ہوگا، حاصل کلام یہ ہے کہ انگوٹھی عام کے مرتبہ میں ہے کیونکہ وہ حلقہ اور نگ دونوں کو شامل ہے، اور جب اس نے ایک آدمی کے لئے انگوٹھی کی وصیت کی اور متصلا ہی یہ کہا کہ نگ فلاں دوسرے کے لئے ہے تو اتصال کی وجہ سے دوسری وصیت پہلی وصیت کے لئے تخصیص ہوگی، اور حلقہ پہلے شخص کے لئے ہوگی اور نگ دوسرے شخص کے لئے ہوگا۔ ور اگر دوسری وصیت فورا اور بالوصل نہ ہو بلکہ بالفصل ہو تو یہ دوسری وصیت پہلی وصیت کے لئے تخصیص نہ ہوگی؛ کیونکہ بالوصل نہیں ہے اور تخصیص کے لئے بالوصل ہونا ضروری ہے؛ بلکہ نگ کے سلسلہ میں دوسری وصیت: پہلی وصیت کے معارض ہوگی، یعنی پہلی وصیت کے مطابق حلقہ کے ساتھ نگ بھی پہلے شخص کے لئے ہونا چاہئے تھا اور دوسری وصیت کے مطابق نگ دوسرے شخص کے لئے ہونا چاہئے، پس اس تعارض کی وجہ سے نگ ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگا اور حلقہ میں کوئی تعارض نہیں ہے اس لئے پہلی وصیت کی وجہ سے حلقہ پہلے شخص کو مل جائے گا۔

وَاخْتَلَفُوْا فِي كَيْفِيَةِ عَمَلِ الْإِسْتِثْنَاءِ اَيْضًا قَالَ اَصْحَابُنَا اَلْإِسْتِثْنَاءُ يَمْنَعُ التَّكَلُّمَ بِحُكْمِهٖ بِقَدْرِ الْمُسْتَثْنٰى فَيَكُوْنُ تَكَلُّمًا بِالْبَاقِي بَعْدَهٗ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ اَلْإِسْتِثْنَاءُ يَمْنَعُ الْحُكْمَ بِطَرِيْقِ الْمُعَارَضَةِ بِمَنْزِلَةِ دَلِيْلِ الْخُصُوْصِ كَمَا اخْتَلَفُوْا فِي التَّعْلِيْقِ بِالشَّرْطِ عَلٰى مَا سَبَقَ فَصَارَ عِنْدَنَا تَقْرِيْرُ قَوْلِهٖ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفُ دِرْهَمٍ اِلَّا مِاۃً لَهٗ عَلَيَّ تِسْعُ مِاۃٍ وَعِنْدَهٗ اِلَّا مِاۃً فَاِنَّهَا لَيْسَتْ عَلَيَّ.

ترجمہ: اور ان لوگوں نے اختلاف کیا ہے استثناء کے عمل کی کیفیت کے بارے میں بھی ہمارے اصحاب نے کہا استثناء مستثنی کی مقدار کے حکم کے ساتھ تکلم کو منع کرتا ہے پس وہ (تکلم) اس (استثناء) کے بعد باقی کا تکلم ہوگا اور امام شافعیؒ نے فرمایا استثناء حکم کو بطریق معارضہ منع کرتا ہے دلیل خصوص کے درجہ میں جیسے ان لوگوں نے تعلیق بالشرط کے بارے میں اختلاف کیا ہے سابقہ بیان کے مطابق پس ہمارے نزدیک اس کے قول: لفلان علی الف درھم الا ماۃ (فلاں کا میرے اوپر ایک ہزار درہم ہے سوائے سو کے) کی تقریر له علی تسع ماۃ ہے (اس فلاں کا میرے اوپر نو سو درہم ہے) اور ان (امام شافعی) کے نزدیک (اس کی تقریر) الا ماۃ فانها لیست علیّ ہے (فلاں کا میرے اوپر ایک ہزار درہم ہے سوائے سو کے کہ وہ میرے اوپر نہیں ہے)

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح احناف وشوافع کا عام کی تخصیص کے بارے میں اختلاف تھا کہ احناف کے نزدیک عام میں تخصیص: بالوصل ہی جائز ہے، بالفصل جائز نہیں ہے، اور شوافع کے نزدیک بالفصل بھی جائز ہے، اسی طرح ان حضرات کا استثناء کے عمل کی کیفیت کے سلسلہ میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ ہمارے اصحاب احناف نے کہا کہ استثناء: مستثنی کی مقدار کے حکم کے ساتھ تکلم کو منع کرتا ہے پس وہ (تکلم) اس (استثناء) کے بعد باقی کا

تکلم ہوگا یعنی متکلم پہلے کسی چیز کے مجموعہ کا تکلم کرتا ہے اوراس کے بعد اس مجموعہ میں سے کچھ کا استثناء کرتا ہے، تو اس صورت میں یہ استثناء: مقدار مستثنی کے حکم کو بھی منع کرے گا اوراس مستثنی کے تکلم کو بھی منع کرے گا، گویا اس متکلم نے صرف اس چیز کا تکلم کیا جو مستثنی کے بعد مجموعہ میں سے بچ گیا، اور حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ اس صورت میں استثناء: صرف مقدار مستثنی پر حکم لگانے سے منع کرتا ہے، مستثنی کے تکلم کو منع نہیں کرتا ہے؛ بلکہ ان کے نزدیک: مستثنی کا تکلم باقی رہتا ہے، امام شافعی کے نزدیک استثناء: بطریق معارضہ مستثنی کے حکم کو منع کرتا ہے؛ کیونکہ جب متکلم نے اول کلام یعنی مجموعہ کا تکلم کیا تھا تو اس کی دلالت اس بات پر تھی کہ متکلم پر مجموعہ یعنی مقدار مستثنی بھی واجب ہے اور استثناء جو آخر کلام ہے اس نے اس بات پر دلالت کیا کہ متکلم پر مجموعہ میں سے مقدار مستثنی واجب نہیں ہے، پس اس مقدار مستثنی میں اول کلام اور آخر کلام کا تعارض ہوگیا، اوراس تعارض کو دور کرنے کے لئے مقدار مستثنی کو ساقط کردیا گیا، اور مستثنی کا تکلم باقی رہا؛ جیسے دلیل خصوص کہ جسطرح عام میں تخصیص کے بعد: بچے ہوئے افراد پر حکم لگتا ہے اور یہ تخصیص: شئی مخصوص پر حکم کو: تعارض کی وجہ سے منع کرتی ہے باقی: شئی مخصوص کا تکلم ثابت ہوتا ہے یعنی یہ تخصیص: شئی مخصوص کے تکلم کو منع نہیں کرتی ہے، تعارض اس طرح کہ عام کا تقاضا یہ تھا کہ حکم تمام افراد یعنی شئی مخصوص پر بھی لگتا اور تخصیص کا تقاضا یہ ہے کہ اس شئی مخصوص پر حکم نہ لگتا، اس تعارض کی وجہ سے اس شئی مخصوص پر حکم لگانا ساقط ہوجائے گا، حکم صرف تخصیص کے بعد مابقیہ افراد پر لگے گا۔ اسی طرح استثناء: مقدار مستثنی پر حکم لگانے سے منع کرتا ہے، مستثنی کے تکلم سے منع نہیں کرتا ہے۔

كما اختلفوا في التعليق بالشرط على ما سبق : مصنف فرماتے ہیں کہ استثناء کے عمل کی کیفیت میں احناف وشوافع کا اختلاف ایسے ہی ہے جیسے تعلیق بالشرط میں اِن لوگوں کا اختلاف کہ: جس طرح تعلیق بالشرط (مثلا **انت طالق ان دخلت الدار** میں **ان دخلت الدار** تعلیق بالشرط ہے اور یہ تعلیق بالشرط) امام شافعی کے نزدیک: کلام (**انت طالق**) کے تکلم کو منع نہیں کرتی ہے؛ بلکہ فوراً حکم طلاق کے وقوع سے منع کرتی ہے اسی طرح استثناء: ان کے نزدیک مستثنی کے تکلم کو منع نہیں کرتا ہے بلکہ صرف مستثنی پر حکم لگانے کو منع کرتا ہے، اور ہمارے نزدیک یہ تعلیق بالشرط: کلام (**انت طالق**) کے تکلم کو اور حکم یعنی فوراً وقوع طلاق کو منع کرتا ہے گویا اس نے **انت طالق** کہا ہی نہیں اسی طرح استثناء : مستثنی کے تکلم اوراس کے حکم دونوں کو منع کرتا ہے، تعلیق بالشرط کی بحث پیچھے گذر چکی ہے۔

فصار عندنا تقرير قوله الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ جب ہم احناف کے نزدیک استثناء: مقدار مستثنی کے تکلم کو مقدار مستثنی پر حکم لگانے کے ساتھ منع کرتا ہے تو پھر ہم احناف کے نزدیک متکلم کے قول: **لفلان علی الف درهم الا ماة** (کہ فلاں کا میرے اوپر ایک ہزار روپے ہیں سوائے ایک سو کے) کی تقریر یعنی تقدیری عبارت یہ ہوگی: **له علی تسع ماة** (کہ فلاں کا میرے اوپر نوسو روپے ہیں) وہ اس لئے کہ استثناء یعنی **الا**: مستثنی یعنی **ماة** کے تکلم مع الحکم کو منع کرتا ہے گویا اس نے کہا "**له علی تسع ماة**" کہ فلاں کے میرے اوپر نوسو روپے ہیں۔

وعنده الا ماة الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ جب امام شافعی کے نزدیک مقدار مستثنی کا تکلم باقی رہتا ہے صرف اس پر حکم نہیں لگتا ہے تو امام شافعی کے نزدیک متکلم کے قول: **لفلان علی الف درهم الا ماة** کی تقریر یعنی تقدیری عبارت یہ ہوگی: **لفلان علی الف درهم الا ماة فانها ليست علی** (فلاں کا میرے اوپر ایک ہزار درہم ہیں سوائے ایک سو درہم کے کہ وہ میرے اوپر واجب نہیں ہے) کیونکہ ان کے نزدیک جب مقدار مستثنی کا تکلم باقی رہتا ہے صرف اس پر حکم نہیں لگتا ہے تو متکلم کی سابقہ عبارت استثناء کے بعد بھی باقی رہے گی۔

وَعَلٰى هٰذَا اعْتُبِرَ صَدْرُ الْكَلَامِ فِي قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ عَامًّا فِي الْقَلِيْلِ وَالْكَثِيْرِ اِلَّا اَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ عَارَضَهٗ فِي الْمَكِيْلِ خَاصَّةً فَبَقِيَ عَامًّا فِيْمَا وَرَائَهٗ وَقُلْنَا هٰذَا اِسْتِثْنَاءُ حَالٍ فَيَكُوْنُ الصَّدْرُ عَامًّا فِي الْاَحْوَالِ وَذَالِكَ لَا يَصْلُحُ اِلَّا فِي الْمِقْدَارِ.

ترجمہ: اوراسی (اصول کی) بناء پر (امام شافعی نے) حضورؐ کے قول "کھانے کو کھانے کے بدلہ نہ بیچو مگر برابر سرابر" میں صدر کلام کو قلیل اور کثیر میں عام

قرار دیا ہے مگر استثناء اس (صدر کلام) کا معارض ہو گیا خاص طور پر کیل میں پس (صدر کلام) عام بنکر باقی رہا اس (کیل) کے علاوہ میں اور ہم نے کہا یہ ایک حالت کا استثناء ہے پس صدر کلام تمام احوال میں عام ہو گا اور وہ (صدر کلام) صلاحیت نہیں رکھتا ہے مگر مقدار میں۔

تشریح: پچھلے سبق میں یہ بتلایا گیا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک استثناء: مقدار مستثنیٰ پر حکم لگانے سے مانع: معارضہ کی وجہ سے ہے، اسی اصول کی بنیاد پر امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ حضور علیہ السلام کے قول: **لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء** میں صدر کلام یعنی **لا تبیعوا الطعام بالطعام** قلیل اور کثیر سب کو عام ہے یعنی صدر کلام" **لا تبیعوا الطعام بالطعام**" میں چونکہ طعام قلیل یا طعام کثیر کی تفصیل بیان نہیں کی گئی ہے؛ بلکہ مطلق ہے اس لئے وہ عام ہوگا، پس اس تفصیل کی روشنی میں: طعام قلیل کو طعام قلیل کے عوض اور طعام کثیر کو طعام کثیر کے عوض بیچنا منع ہوگا۔ یاد رہے کہ طعام قلیل: وہ ہے جس کا کیل نہ کیا جا سکے یعنی وہ غیر مکیلی ہوتا ہے؛ جیسے ایک مٹھی طعام یا دو مٹھی طعام۔ اور طعام کثیر: وہ ہے جس کا کیل کیا جا سکے یعنی مکیلی ہوتا ہے۔ الغرض صدر کلام قلیل اور کثیر یعنی مکیلی (کثیر) اور غیر مکیلی (قلیل) سب کو عام ہے مگر استثناء" **الا سواء بسواء**" معارض ہے صدر کلام **لا تبیعوا الطعام بالطعام** کا خاص کر کیل میں، وہ اس طرح کہ: برابر برابر بیچنا کیل ہی میں ہو سکتا ہے، حاصل یہ کہ: صدر کلام **لا تبیعوا الطعام بالطعام** کے عموم کا تقاضا تو یہ ہے کہ طعام کی بیع طعام کے عوض جائز نہ ہو نہ کیل میں اور نہ غیر کیل میں، اور آخر کلام استثناء یعنی **الا سواء بسواء** اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اگر کیل کے ذریعہ برابری موجود ہو تو جائز ہے، پس یہ استثناء: صدر کلام کا خاص کر کیل میں معارض ہو گیا، اور اس تعارض کی وجہ سے طعام مکیلی کو طعام مکیلی سے برابر برابر بیچنا جائز قرار دیدیا گیا اور غیر مکیلی طعام میں **لا تبیعو** اکا حکم ممانعت عام اور باقی رہا اور چونکہ ایک مٹھی طعام غیر مکیلی ہے اس لئے امام شافعی کے نزدیک ایک مٹھی طعام کو دو مٹھی طعام کے عوض یعنی تفاضلاً بیچنا جائز نہ ہوگا۔

وَقُلْنَا هٰذَا اِسْتِثْنَاءُ حَالٍ الخ : ہم احناف نے کہا کہ بیع الطعام بالطعام کی تین حالتیں ہیں (۱) مساوات یعنی طعام کو طعام سے بیچنا مساوات کے ساتھ (۲) مفاضلہ یعنی طعام کو طعام کے عوض بیچنا کمی وزیادتی کے ساتھ (۳) مجازفہ یعنی طعام کو طعام کے عوض اندازے سے بیچنا، صدر کلام" **لا تبیعوا الطعام بالطعام**" ان تینوں حالتوں کو عام اور شامل ہے لیکن استثناء **الا سواء بسواء** کے ذریعہ ان تینوں احوال میں سے ایک حالت مساوات کا استثناء کر لیا گیا ہے، اور بیع الطعام بالطعام کی یہ تینوں حالتیں: مقدار یعنی مکیلی ہی کی صورت میں موجود ہوں گی پس ایک مٹھی طعام دو مٹھی طعام کے عوض بیچنے کو یہ صدر کلام شامل نہ ہوگا کیونکہ یہ مکیلی نہیں ہے اور ایک مٹھی طعام دو مٹھی طعام کے عوض بیچنا جائز ہوگا۔

وَاحْتَجَّ اَصْحَابُنَا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی فَلَبِثَ فِيْهِمْ اَلْفَ سَنَةٍ اِلَّا خَمْسِيْنَ عَامًا فَالْخَمْسِيْنَ تَعَرَّضَ لِلْعَدَدِ الْمُثْبَتِ بِالْاَلْفِ لَا لِحُكْمِهٖ مَعَ بَقَاءِ الْعَدَدِ لِاَنَّ الْاَلْفَ مَتٰى بَقِيَتْ اَلْفًا لَمْ تَصْلُحْ اِسْمًا لِمَادُوْنَهَا بِخِلَافِ الْعَامِّ كَاِسْمِ الْمُشْرِكِيْنَ اِذَا خُصَّ مِنْهُ نَوْعٌ كَانَ الْاِسْمُ وَاقِعًا عَلَى الْبَاقِيْ بِلَا خَلَلٍ.

ترجمہ: اور ہمارے اصحاب نے حجت پکڑی ہے اللہ تعالیٰ کے قول "پس وہ (نوح) ٹھہرے ان میں ایک ہزار سال مگر پچاس سال" سے پس خمسین نے تعرض کیا اس عدد کے ساتھ جو الف کے ساتھ ثابت ہے نہ کہ اس کے حکم کے بقاء عدد کے ساتھ اس لئے کہ الف جب تک الف بنکر باقی رہے گا اس سے کم کا اسم بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا برخلاف عام کے جیسے لفظ مشرکین جب اس سے ایک نوع کو خاص کر لیا گیا ہو تو اسم بلا خلل باقی پر واقع ہوگا۔

تشریح: ہمارے اصحاب احناف کے نزدیک استثناء: مقدار مستثنیٰ کے تکلم کو مقدار مستثنیٰ پر حکم لگانے کے ساتھ منع کرتا ہے، یہاں سے اسی اصول پر قول باری سے استدلال پیش کیا گیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت نوحؑ کے بارے میں فرمایا **فلبث فیهم الف سنة الا خمسین عاما** اس میں اوّلاً طوفان سے پہلے نوح علیہ السلام کے اپنی قوم کے درمیان ایک ہزار سال ٹھہرنے کو بیان کیا گیا ہے اور پھر **الا خمسین عاما** کے ذریعہ پچاس سال کا استثناء کیا ہے، اس استثناء کے بعد آیت کا مطلب یہ ہوا کہ حضرت نوح علیہ السلام طوفان سے پہلے اپنی قوم کے درمیان ساڑھے نوسو سال

ٹھرے، ہمارے اصحاب احناف فرماتے ہیں کہ استثناء یعنی **الا خمسین** : ایک ہزار کے عدد کو جو لفظ الف سے ثابت ہے: ثابت ہونے سے منع کرتا ہے، پس استثناء کے بعد جو مقدار باقی رہی یعنی ساڑھے نوسو سال وہی ثابت ہوگی گویا قرآن نے اس عدد کا تکلم ہی نہیں کیا جو الف سے ثابت ہے بلکہ باقی کا تکلم کیا گویا یوں کہا **فلبث فیھم تسع ما ۃ و خمسین سنۃ**۔

لَا لِحُکْمِهٖ مَعَ بَقَاءِ الْعَدَدِ الخ : ایسا نہیں ہے کہ اس عدد کے حکم کو منع کیا ہے جو الف سے ثابت ہے عدد کے باقی رہنے کے ساتھ **لان الالف الخ** اس لئے کہ الف جب تک الف باقی رہے گا تو الف سے کم پر اس کا اطلاق صحیح نہ ہوگا، برخلاف عام کے جیسے لفظ **مشرکین** عام ہے جو تمام مشرکین کو عام اور شامل ہے لیکن جب اس کی کسی ایک نوع کو خاص کرلیا جائے تو لفظ مشرکین کا باقی پر اطلاق بلا خلل درست ہوگا۔

ثُمَّ الْاِسْتِثْنَاءُ نَوْعَانِ مُتَّصِلٌ وَهُوَ الْاَصْلُ وَتَفْسِيْرُهٗ مَا ذَكَرْنَا وَمُنْفَصِلٌ وَهُوَ مَالَا يَصْلُحُ اِسْتِخْرَاجُهٗ مِنَ الْاَوَّلِ لِاَنَّ الصَّدْرَ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَجُعِلَ مُبْتَدَأً مَجَازًا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَاِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيْ اِلَّا رَبَّ الْعٰلَمِيْنَ اَىْ لٰكِنَّ رَبَّ الْعٰلَمِيْنَ۔

ترجمہ: پھر استثناء دو قسموں پر ہے متصل اور وہی اصل ہے اور اس کی تفسیر وہ ہے جو ہم نے (پہلے) ذکر کی ہے اور منفصل اور وہ وہ ہے جو اس کو اول سے نکالنے کی صلاحیت نہ رکھے اس لئے کہ صدر کلام اس کو شامل نہیں ہے پس اس (منفصل) کو مجازاً کلام مستقل قرار دے دیا گیا اللہ تعالی نے فرمایا بیشک یہ (معبودان باطلہ) میرے دشمن ہیں مگر رب العلمین یعنی لیکن رب العلمین۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ استثناء کی دو قسمیں ہیں استثناء متصل اور استثناء منفصل اور ان دونوں قسموں میں سے استثناء متصل ہی اصل ہے ،استثناء متصل کی ایک تعریف تو وہ ہے جو نحو کی کتابوں میں مذکور ہے یعنی مستثنی متصل: وہ مستثنی ہے جو مستثنی منہ میں داخل ہو اور اس کو **الا** یا اس کے نظائر غیر ،سوی، **سواء**،**حاشا**،وغیرہ کے ذریعہ متعدد (مستثنی منہ) سے نکالا گیا ہو جیسے **جاء نی القوم الا زیدا**،اور دوسری تعریف مصنف بیان فر ماتے ہیں کہ استثناء متصل کی تعریف اور تفسیر وہ ہے جو ہم نے ذکر کی ہے یعنی استثناء متصل نام ہے: مقدار مستثنی کے استثناء کر لینے کے بعد: مابقیہ افراد کے تکلم کا ،اور استثناء منفصل وہ ہے جو اس کو اول سے نکالنے کی صلاحیت نہ رکھے یعنی مستثنی منفصل وہ مستثنی ہے جو اول یعنی مستثنی منہ سے نکلنے کی صلاحیت نہ رکھے جیسے **جاء نی القوم الا حمارا** ۔ مستثنی منفصل: اول یعنی مستثنی منہ سے نکلنے کی صلاحیت اس لئے نہیں رکھتا ہے کہ صدر کلام یعنی مستثنی منہ اس مستثنی کو شامل ہی نہیں ہے اور جب مستثنی منہ مستثنی منفصل کو شامل ہی نہیں ہوتا ہے تو وہ اول یعنی صدر کلام اور مستثنی منہ سے نکلنے کی صلاحیت کیسے رکھے گا، نکلنے کی صلاحیت تو اس وقت رکھتا جب وہ اس کو شامل ہوتا، مصنف فرماتے ہیں کہ جب صدر کلام، مستثنی منفصل کو شامل نہیں ہوتا ہے تو مستثنی منفصل کو پھر مجازاً کلام مستقل قرار دے دیا گیا کہ جیسے کلام مستقل پہلے والے کلام سے الگ ہوتا ہے ویسے ہی مستثنی منفصل بھی پہلے والے کلام سے الگ ہے، ہاں! حقیقت کے اعتبار سے مستثنی منفصل کلام مستقل نہیں ہے، مستثنی منفصل کی مثال: اللہ تعالی نے حضرت ابراہیمؑ کی حکایت بیان کرتے ہوئے فرمایا **فانھم عدولی الا رب العلمین** حضرت ابراہیم فرماتے ہیں کہ یہ معبودان باطلہ میرے دشمن ہیں سوائے رب العلمین کے، اس میں دیکھئے! **رب العلمیں** مستثنی منفصل ہے؛ کیونکہ مستثنی **رب العلمین** یعنی اللہ تعالی کو: مستثنی منہ یعنی **ھم** ضمیر کا مرجع معبودان باطلہ شامل ہی نہیں ہیں اور جب **رب العلمین** مستثنی منفصل ہے تو **رب العلمین** مجازاً کلام مستقل ہوگا اور **الا**، **لکن** کے معنی میں ہوگا اور تقدیری عبارت **لکن رب العلمین** ہوگی؛ کیونکہ **لکن** کلام مستقل پر دلالت کرتا ہے۔

وَاَمَّا بَيَانُ الضَّرُوْرَةِ فَهُوَ نَوْعُ بَيَانٍ يَقَعُ بِمَالَمْ يُوْضَعْ لَهٗ وَهٰذَا عَلٰى اَرْبَعَةِ اَوْجُهٍ مِنْهُ مَا هُوَ فِىْ حُكْمِ الْمَنْطُوْقِ بِهٖ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَوَرِثَهٗ اَبَوَاهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ صَدْرُ الْكَلَامِ اَوْجَبَ الشَّرْكَةَ ثُمَّ تَخْصِيْصُ الْاُمِّ بِالثُّلُثِ دَلَّ عَلٰى اَنَّ الْاَبَ يَسْتَحِقُّ الْبَاقِىَ فَصَارَ بَيَانًا بِالصَّدْرِ الْكَلَامِ لَا بِمَحْضِ السُّكُوْتِ۔

ترجمہ: بہرحال بیان ضرورت تو وہ بیان کی ایک ایسی نوع ہے جو واقع ہوتی ہے ایسی چیز کے ذریعہ جس کے لئے اس کو وضع نہیں کیا گیا ہے اور یہ

چار قسموں پر ہے ان میں سے ایک وہ ہے جو منطوق بہ کے معنی میں ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا قول **وورثه ابواه فلامه الثلث** صدر کلام نے شرکت کو واجب کیا ہے پھر ام کی ثلث کے ساتھ تخصیص نے اس بات پر دلالت کی ہے کہ باپ باقی کا مستحق ہے پس وہ (ماں کی ثلث کے ساتھ تخصیص) بیان ہو گئی صدر کلام کے لئے نہ کہ محض سکوت کے ذریعہ۔

تشریح: اس سے پہلے بیان کی تیسری قسم: بیان تغییر کے تعلق سے بحث ہوئی ہے اور اب یہاں سے بیان کی چوتھی قسم: بیان ضرورت سے بحث کر رہے ہیں چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ بیان ضرورت بھی بیان ہی کی ایک قسم ہے، بیان ضرورت ایسا بیان ہے جو ایسی چیز کے ساتھ واقع ہوتا ہے جو بیان کے لئے وضع نہیں ہے اور وہ سکوت ہے یعنی بیان ضرورت سکوت سے حاصل ہوتا ہے حالانکہ سکوت کو واضع نے کسی چیز کو بیان کرنے کے لئے وضع نہیں کیا ہے، بیان کے لئے تو نطق (بولنا) وضع کیا گیا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ بیان ضرورت کی چار قسمیں ہیں، پہلی قسم: وہ بیان ضرورت ہے جو منطوق بہ کے حکم میں ہو یعنی وہ ایسا بیان ہو جو بغیر بولے حاصل ہو؛ لیکن اس بیان کے حکم میں ہو جو بولنے سے حاصل ہوتا ہے؛ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول: **وورثه ابواه فلامه الثلث** اس میں صدر کلام **وورثه ابواه** نے یہ ثابت کیا ہے کہ اولاد کے مال کے وارث ہونے میں ماں باپ دونوں شریک ہیں مگر اس صدر کلام نے یہ نہیں بیان کیا کہ کس کا کیا حصہ ہوگا، پھر آخر کلام **فلامه الثلث** نے ماں کو مال متروکہ کے ایک تہائی کے حقدار ہونے کے ساتھ خاص کر دیا، لیکن والد کے حصہ کو بیان نہیں کیا؛ بلکہ اس سے سکوت اختیار کیا ہے، ماں کو ثلث کے ساتھ خاص کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ایک تہائی ماں کو دینے کے بعد جو باقی رہا اس باقی کا مستحق باپ ہے؛ کیونکہ ماں کو حصہ دینے کے بعد باپ کے سوا کوئی وارث نہیں ہے پس ثلث دینے کے بعد مابقیہ کے حقدار والد ہی ہوں گے؛ کیونکہ اگر باقی تمام ان کو نہ دیا جائے بلکہ کچھ رکھ لیا جائے تو وہ بلا مصرف کے باقی رہ جائے گا اور والد کا حصہ کتنا ہوگا وہ معلوم نہ ہوگا؛ بلکہ مجہول رہ جائے گا، حالانکہ یہ آیت حصہ کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ جب ماں کو ثلث کے ساتھ خاص کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مابقیہ مال کا مستحق باپ ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ماں کو ثلث کے ساتھ خاص کرنا بیان ہے صدر کلام "**وورثه ابواه**" کا جو مطلق اور مبہم تھا۔

لا بمحض السكوت : نہ کہ محض سکوت کی وجہ سے یعنی باپ کے حصہ سے سکوت ہی صرف بیان نہیں ہے اس بات کا کہ مابقیہ مال کے مستحق باپ ہیں، بلکہ باپ کا نفس حقدار ہونا تو صدر کلام **وورثه ابواه** سے ہی معلوم ہو گیا تھا، اور سکوت کے ذریعہ باپ کے حصہ کی مقدار کا بیان حاصل ہوا، اور باپ کے حصہ کی مقدار کا یہ بیان: منطوق یعنی بولا ہوا تو نہیں ہے لیکن منطوق کے حکم میں ہے گویا کہا گیا **فلامه الثلث ولابيه ما بقي**۔

وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ بِدَلَالَةِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ مِثْلُ سُكُوتِ صَاحِبِ الشَّرْعِ عِنْدَ اَمْرٍ يُعَايِنُهُ عَنِ التَّغْيِيْرِ يَدُلُّ عَلَى الْحَقِّيَّةِ وَفِي مَوْضِعِ الْحَاجَةِ اِلَى الْبَيَانِ يَدُلُّ عَلَى الْبَيَانِ مِثْلُ سُكُوْتِ الصَّحَابَةِ عَنْ تَقْوِيْمِ مَنْفَعَةِ الْبَدَنِ فِي وَلَدِ الْمَغْرُوْرِ .

ترجمہ: اور اسی (بیان ضرورت) میں سے ایک قسم وہ ہے جو متکلم کی حالت کی دلالت سے ثابت ہوتی ہے جیسے صاحب شرع کا سکوت کرنا تغییر سے کسی امر کے مشاہدہ کے وقت (اس امر کے) حق ہونے پر دلالت کرتا ہے اور بیان کی ضرورت کے موقع میں وہ (خاموشی) بیان پر دلالت کرتی ہے جیسے صحابہ کا سکوت ولد مغرور کے بارے میں بدن کی منفعت کی قیمت لگانے سے۔

تشریح: یہاں سے بیان ضرورت کی دوسری قسم کو بتلایا گیا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ بیان ضرورت کی ایک قسم وہ ہے جو متکلم کی حالت کے دلالت کرنے سے ثابت ہوتی ہے مثال کے طور پر صاحب شرع یعنی حضور ﷺ نے کسی کو کوئی بات کہتے یا کوئی کام کرتے دیکھا اور اس میں تغییر یعنی روک ٹوک نہیں کیا بلکہ اس کو علی حالہ باقی رکھتے ہوئے سکوت اختیار کیا تو آپ ﷺ کا یہ سکوت اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ امر یعنی وہ قول وفعل حق ہے آپ اس سے راضی ہیں؛ کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے کہ آپ کسی منکر کو دیکھے اور قدرت کے باوجود اس پر نکیر نہ کرے، پس نکیر نہ کرنا اس امر کے حق اور جائز ہونے کا بیان ہے، دیکھئے! آپ ﷺ متکلم شرع ہیں آپ کی حالت سکوت نے اس امر کے حق ہونے کے بیان پر دلالت کیا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ ایسا موقع جہاں

کسی امر کے جائز و ناجائز ہونے کو بیان کرنے کی حاجت ہو پھر بھی اس موقع پر سکوت اختیار کرنا اس امر یعنی اس قول یا فعل کے ثابت ہونے کے بیان پر دلالت کرتا ہے، جیسے صحابہ کا سکوت ولد مغرور کے بارے میں بدن کی منفعت کی قیمت لگانے سے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک عورت نے بنو عذرہ کے ایک آزاد آدمی سے یہ کہہ کر شادی کیا کہ میں آزاد ہوں پھر اس سے بچے ہوئے، حالانکہ وہ عورت باندی تھی، اس کے آقا نے حضرت عمرؓ کے پاس یہ مقدمہ دائر کیا، حضرت عمر نے فیصلہ کیا کہ یہ باندی اس کے آقا کے لئے ہے اور ان بچوں کی قیمت کا ضمان اس کے آقا کو دیا جائے؛ لیکن اس باندی سے اور اس کے بچے سے جو مرد نے نفع اٹھایا اس نفع اٹھانے کی قیمت کو نہیں بیان کیا بلکہ حضرت عمرؓ اور ان کے پاس موجود دیگر صحابہؓ نے اس سے سکوت اختیار کیا حالانکہ اس موقع پر یہ بیان کرنے کی ضرورت تھی کہ ضمان عائد ہوگا یا نہیں پس ان تمام صحابہ کا اس سے سکوت اختیار کرنا اس بات کا بیان ہے کہ تلف شدہ منافع کا ضمان عائد نہیں ہوتا ہے۔ ولد مغرور: وہ ولد جو مذکورہ طریقہ پر پیدا ہو، چونکہ اس طرح کا بچہ دھوکہ سے پیدا ہوتا ہے اس لئے اس کو ولد مغرور کہا جاتا ہے۔

وَمِنْهُ مَايَثْبُتُ ضَرُوْرَةَ دَفْعِ الْغُرُوْرِ مِثْلُ سُكُوْتِ الشَّفِيْعِ وَسُكُوْتِ الْمَوْلٰى حِيْنَ يَرٰى عَبْدَهٗ يَبِيْعُ وَيَشْتَرِيْ .

ترجمہ: اور اسی (بیان ضرورت) میں سے ایک وہ ہے جو دھوکہ کو دور کرنے کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے جیسے شفیع کا سکوت اور مولی کا سکوت جس وقت اپنے غلام کو دیکھے کہ وہ بیع اور شراء کر رہا ہے۔

تشریح: یہاں سے بیان ضرورت کی تیسری قسم کو بیان کیا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ بیان ضرورت کی ایک قسم: وہ ہے جو دھوکہ کو دور کرنے کی وجہ سے ثابت ہو مثلاً آپ نے اپنی زمین یا مکان بیچا اور آپ کا شفیع یعنی وہ شخص جس کی زمین آپ کی زمین کے بازو میں ہے یا اس کا مکان آپ کے مکان کے بازو میں ہے اس بیچنے کو جانتا ہے لیکن وہ ساکت اور خاموش ہے تو اس کا یہ سکوت اس بات کا بیان ہوگا کہ اس شفیع کی طرف سے اس فروختگی کی اجازت ہے اور اس نے اپنا حق شفعہ ترک کر دیا ہے۔

اس کا سکوت: اجازت بیع اور ترک حق شفعہ کا بیان اس وجہ سے ہوگا کہ اس بیان کے بعد بائع اور مشتری دونوں بلا خوف معاملہ یعنی اس میں تصرف کر سکیں گے، اگر اس کے سکوت کو بیان نہ مانا جائے تو اس صورت میں لوگوں کو دھوکہ ہوگا، وہ اس طرح کہ مشتری دھوکہ میں پڑ کر شفیع کے خوف سے اس میں تصرف نہ کریگا اور اس صورت میں مشتری کو ضرر ہوگا اور خریدار دھوکہ میں پڑ کر شفیع کے خوف سے اس زمین یا مکان کو خریدنا نہ چاہیں گے اور وہ زمین یا مکان فروخت نہ ہوگا اس صورت میں بائع کو ضرر ہوگا پس اس دھوکہ کو دور کرنے کی ضرورت سے شفیع کے سکوت کو اجازت اور ترک حق شفعہ کا بیان مان لیا گیا۔ دوسری مثال: ایک آقا نے دیکھا کہ اس کا غلام خرید و فروخت کر رہا ہے اور اس نے سکوت اختیار کیا تو اس کا سکوت اس غلام کے لئے اجازت بیع و شراء کا بیان ہوگا، اگر آقا کے سکوت کو اس غلام کے لئے اجازت بیع و شراء کا بیان نہ مانا جائے تو لوگوں کو دھوکہ ہوگا یعنی لوگوں کو یہ سمجھ میں آئے گا کہ اس غلام کو بیع و شراء کی اجازت نہیں ہے اس لئے اس کے ہاتھ خرید و فروخت نہیں کریں گے؛ لیکن جب اس کے سکوت کو اجازت بیع و شراء مان لیا جائے گا تو لوگ دھوکہ میں نہ پڑیں گے اور اس کے ہاتھ خرید و فروخت کریں گے، پس اس ضرورت یعنی دھوکہ کو دور کرنے کی وجہ سے اس کے سکوت کو اجازت بیع و شراء کا بیان مانا جائے گا۔

وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ بِضَرُوْرَةِ كَثْرَةِ الْكَلَامِ مِثْلُ قَوْلِ عُلَمَائِنَافِيْمَنْ قَالَ لَهٗ عَلَيَّ مِاَةٌ وَدِرْهَمٌ اَوْ مِاَةٌ وَقَفِيْزُ حِنْطَةٍ اِنَّ الْعَطْفَ جَعَلَ بَيَانًا لِلْمِاَةِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ اَلْقَوْلُ قَوْلُهٗ فِي بَيَانِ الْمِائَةِ كَمَا اِذَا قَالَ لَهٗ عَلَيَّ مِاَةٌ وَثَوْبٌ قُلْنَا اِنَّ حَذْفَ الْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ مُتَعَارَفٌ ضَرُوْرَةَ كَثْرَةِ الْعَدَدِ وَطُوْلِ الْكَلَامِ وَذَالِکَ فِيْمَا يَثْبُتُ وُجُوْبُه فِي الذِّمَّةِ فِي عَامَّةِ الْمُعَامَلَاتِ كَالْمَكِيْلِ وَالْمَوْزُوْنِ دُوْنَ الثِّيَابِ فَاِنَّهَا لَا تَثْبُتُ فِي الذِّمَّةِ اِلَّا بِطَرِيْقٍ خَاصٍّ وَهُوَ السَّلَمُ .

ترجمہ: اور اسی (بیان ضرورت) میں سے ایک وہ ہے جو کثرت کلام کی ضرورت سے ثابت ہوتی ہے جیسے ہمارے علماء کا قول اس شخص کے بارے میں جس نے کہا: اس کا میرے اوپر ایک سو ایک درہم ہے یا ایک سو ایک قفیز حطہ ہے کہ عطف نے (درہم اور قفیز کو) ماۃ کا بیان بنا دیا ہے اور امام شافعی نے کہا

کہ ماٗ ۃ کے بیان میں قول اس (مقر) کا قول (معتبر) ہے جیسا کہ جب کہا: اس اس کا میرے اوپر ایک سو ایک کپڑا ہے، ہم نے کہا کہ معطوف علیہ کا حذف کرنا کثرت عدد اور طول کلام کی وجہ سے متعارف ہے اور وہ اس صورت میں ہے جس کا وجوب عام معاملات میں ذمہ میں ثابت ہوتا ہے جیسے کیلی اور موزون نہ کہ کپڑے اس لئے کہ وہ (کپڑے) ذمہ میں ثابت نہیں ہوتے ہیں مگر خاص طریقہ پر اور وہ سلم ہے۔

تشریح: بیان ضرورت کی چوتھی قسم وہ ہے جو کثرت کلام کی ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے یعنی بیان ضرورت کی چوتھی صورت یہ ہے کہ کلام کا کثیر الاستعمال ہونا مراد متکلم پر دلالت کرتا ہے جیسے اگر کوئی کہے **لفلان علی ماۃ ودرھم** یا کہے **لفلان علی ماۃ وقفیز حنطۃ** تو ہمارے علماء احناف نے کہا کہ ان دونوں مثالوں میں: **درھم** اور **قفیز حنطۃ** کا جو واو کے ذریعہ ماۃ پر عطف کیا گیا ہے اس عطف نے درہم اور قفیز کو ماٗۃ کا بیان بنا دیا ہے یعنی پہلی مثال میں معطوف درہم نے یہ بیان کر دیا کہ ماٗ ۃ سے مراد **ماۃ درھم** ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے: **لفلان علی ماۃ درھم ودرھم**، اور دوسری مثال میں معطوف قفیز حنطہ نے یہ بیان کر دیا کہ ماٗ ۃ سے مراد ماٗ ۃ قفیز حنطۃ ہے اور تقدیری عبارت: **لفلان علی ماۃ قفیز حنطۃ وقفیز حنطۃ** ہے۔

رہی یہ بات کہ دونوں **ماۃ** کی تمیز یعنی ماٗ ۃ کے مضاف الیہ کو کیوں حذف کر دیا گیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ متکلم نے حذف؛ اس لئے کر دیا ہے کہ یہ کلام **لفلان علی ماۃ ودرھم** اور **لفلان علی ماۃ وقفیز حنطۃ** کثرت سے استعمال ہوتا ہے الغرض کثرت استعمال کی ضرورت کی وجہ سے **ماۃ** کی تمیز یعنی ماٗ ۃ کے مضاف الیہ کو حذف کر دیا گیا ہے پس ماٗ ۃ کا یہ بیان: بیان ضرورت ہوا۔

وقال الشافعی القول قولہ الخ : حضرت امام شافعی نے کہا کہ ان دونوں مثالوں میں **ماۃ** کی کیا مراد ہے وہ متکلم یعنی مُقِر بتلائے گا اور اس سلسلہ میں اسی کا قول معتبر ہوگا جیسے جب کوئی کہے **لفلان علی ماۃ وثوب** تو اس صورت میں بالاتفاق **ماۃ** کی مراد متکلم کے بتلانے سے متعین ہوتی ہے ویسے ہی ان دونوں مثالوں میں بھی **ماۃ** کی مراد بتلانے میں مقر یعنی متکلم کا قول معتبر ہوگا۔

قلنا ان حذف المعطوف علیہ الخ : یہاں سے احناف کی طرف سے امام شافعی کو ان کے قیاس کا جواب دیا گیا ہے کہ کثرت عدد اور کلام کے طویل ہونے کی وجہ سے معطوف علیہ کو حذف کرنا متعارف ہے اور یہ یعنی معطوف علیہ کو کثرت استعمال کی وجہ سے حذف کرنا اس صورت میں ہے جب کہ وہ معطوف علیہ جس کو حذف کرنا چاہتے ہیں ایسا ہو کہ عام معاملات میں اس کا وجوب لوگوں کے ذمہ میں ثابت ہوتا ہو؛ کیونکہ ایسے معطوف علیہ کے ذکر کے بغیر بھی مقصود اور مراد متکلم سمجھ میں آجائے گا جیسے شی کیلی اور شی موزون کہ یہ چیزیں ذمہ میں اکثر ثابت ہوتی ہیں اور ان کے ساتھ بکثرت معاملات ہوتے ہیں اور بکثرت لوگوں کی زبان پر جاری ہوتی ہیں جس کی وجہ سے اس کے ذکر کے بغیر بھی مقصود اور مراد متکلم سمجھ میں آجاتا ہے، رہی وہ مثال جس پر امام شافعی نے قیاس کیا ہے یعنی **لفلان علی ماۃ وثوب** تو اس میں معطوف علیہ یعنی ماٗ ۃ کے بعد محذوف "ثوب" تو وہ اس قبیل سے نہیں ہے کیونکہ ثوب عام معاملات میں ذمہ میں ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ ثوب ذمہ میں ایک خاص طریقہ پر ہی ثابت ہوتا ہے اور وہ خاص طریقہ یہ ہے کہ آدمی بیع سلم کرے تو اس صورت میں ثوب ذمہ میں ثابت ہوتا ہے، پس امام شافعی کا اس پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا، بیع سلم کی تفصیل قدوری میں دیکھئے!

وَاَمَّا بَيَانُ التَّبْدِيْلِ فَهُوَ النَّسْخُ وَالنَّسْخُ فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ بَيَانٌ لِمُدَّةِ الْحُكْمِ الْمُطْلَقِ الَّذِيْ كَانَ مَعْلُوْمًا عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى اِلَّا اَنَّهٗ تَعَالٰى اَطْلَقَهٗ فَصَارَ ظَاهِرُهُ الْبَقَاءَ فِي حَقِّ الْبَشَرِ فَكَانَ تَبْدِيْلًا فِي حَقِّنَا بَيَانًا مَحْضًا فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ كَالْقَتْلِ فَاِنَّهٗ بَيَانٌ مَحْضٌ لِلْاَجَلِ فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَتَغْيِيْرٌ وَتَبْدِيْلٌ فِي حَقِّ الْقَاتِلِ .

ترجمہ: بہرحال بیان تبدیل تو وہ نسخ ہے اور نسخ صاحب شرع کے حق میں اس حکم مطلق کی مدت کا بیان ہے جو عند اللہ تعالیٰ معلوم ہے مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو مطلق رکھا ہے پس اس کا ظاہر انسان کے حق میں باقی رہنا ہوگا پس وہ (نسخ) ہمارے حق میں تبدیل ہوگا (اور) صاحب شرع کے حق میں بیان

محض ہوگا اور وہ جیسے قتل کہ وہ موت کے لئے بیان محض ہے صاحب شرع کے حق میں اور تغییر وتبدیل ہے قاتل کے حق میں۔

تشریح: یہاں سے بیان تبدیل کو بیان کررہے ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ تبدیل لغت میں نسخ کو کہتے ہیں، نسخ کے دو معنی ہیں ختم کرنا، منتقل کرنا۔ اور بیان تبدیل کا اصطلاحی معنی: نص متاخر کے ذریعہ اس حکم شرعی کی انتہاء کو بیان کرنا جو مطلق ہو یعنی نص متاخر کے ذریعہ ایسے حکم شرعی کی انتہا کو بیان کرنا جو نہ کسی وقت کے ساتھ مؤقت ہو اور نہ دوام کے ساتھ مؤبد ہو۔ مصنف فرماتے ہیں کہ نسخ یعنی بیان تبدیل: صاحب شرع کے حق میں اس حکم مطلق کی مدت کا بیان ہے جو عند اللہ معلوم ہے مگر یہ کہ اللہ تعالی نے اس کو مطلق رکھا ہے یعنی نسخ اور بیان تبدیل میں ہوتا یہ ہے کہ جس حکم کو منسوخ کیا گیا ہے بالفاظ دیگر جس حکم کو بدلا جاتا ہے وہ حکم مطلق ہوتا ہے کسی وقت کے ساتھ مؤقت نہیں ہوتا ہے کہ یہ حکم ہمیشہ رہے گا یا فلاں وقت تک رہے گا؛ لیکن اللہ کے علم میں اس حکم کا وقت معلوم اور متعین ہوتا ہے مگر اللہ تعالی اس حکم کو کسی مصلحت کی وجہ سے مطلق رکھتا ہے، جب اس حکم کا وقت جو اللہ کے علم میں متعین ہے پورا ہو جاتا ہے تو اس حکم کو ختم کر دیتا ہے اور دوسرا حکم اس کی جگہ رکھ دیتا ہے، گویا یہ نسخ صاحب شرع اللہ تعالی کے حق اور علم میں اس حکم مطلق کی مدت کا بیان ہے جو اللہ کے علم میں متعین تھی، اس مدت یعنی نسخ نے یہ بیان کر دیا کہ اس حکم کی مدت اتنا ہی تھی مگر اللہ نے کسی مصلحت کی وجہ سے اس کو متعین نہیں کیا تھا، مصنف فرماتے ہیں کہ اس حکم کے مطلق ہونے سے ظاہر یہ تھا کہ یہ حکم بشر یعنی بندہ کے حق میں باقی رہے گا لیکن جب اس حکم کو منسوخ کر دیا گیا تو ہم بندوں کے حق میں اس حکم میں تبدیلی ہوگئی کہ بقاء انتہاء سے بدل گئی، ہاں! صاحب شرع اللہ کے حق میں یہ نسخ تبدیلی حکم نہیں ہے بلکہ یہ نسخ اس مدت کا بیان ہے جو اللہ کو معلوم تھا یعنی اس نسخ نے بیان کر دیا کہ اس حکم کی آخری مدت یہی تھی، اس کی مثال یوں سمجھئے جیسے قتل، اس کی تفصیل یہ ہے کہ حیوۃ: مطلق ہے اس کا وقت انسان کو نہیں معلوم ہے پس اس کا ظاہر بندہ کے حق میں باقی رہنا ہے، اب جب کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو یہ قتل: صاحب شرع اللہ تعالی کے حق میں اس مدت حیوۃ کا بیان ہے یعنی موت نے یہ بیان کر دیا کہ اس حیوۃ کی آخری مدت یہی تک تھی؛ لیکن بندہ قاتل کے حق میں قتل بیان تبدیل ہے کہ اس نے اس کی حیوۃ کو ممات سے بدل دیا۔

وَ مَحَلُّهٗ حُكْمٌ يَكُوْنَ فِي نَفْسِهٖ مُحْتَمِلًا لِلْوُجُوْدِ وَالْعَدَمِ وَلَمْ يَلْتَحِقْ بِهٖ مَا يُنَافِي النَّسْخَ مِنْ تَوْقِيْتٍ اَوْتَابِيْدٍ ثَبَتَ نَصًّا كَمَا فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى خَالِدِيْنَ فِيْهَا اَبَدًا اَوْ دَلَالَةً كَسَائِرِ الشَّرَائِعِ الَّتِيْ قُبِضَ عَلَيْهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَالشَّرْطُ التَّمَكُّنُ مِنْ عَقْدِ الْقَلْبِ عِنْدَنَا دُوْنَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْفِعْلِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ .

ترجمہ: اور اس (نسخ) کا محل ایسا حکم ہے جو فی نفسہ وجود اور عدم کا احتمال رکھنے والا ہو اور اس کو ایسی چیز لاحق نہ ہو جو نسخ کے منافی ہو یعنی ایسی توقیت یا ایسی تابید جو نص سے ثابت ہو جیسے اللہ تعالی کے قول میں "اس میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے" یا دلالت سے (ثابت) ہو جیسے تمام وہ شرائع جن پر رسول اللہ ﷺ کو وفات دی گئی اور (جواز نسخ کی) شرط ہمارے نزدیک عقد قلب پر قادر ہونا ہے نہ کہ فعل پر قادر ہونا ہے برخلاف معتزلہ کے۔

تشریح: یہاں سے محل نسخ کو بیان کیا گیا ہے، سوال یہ ہے کہ نسخ کا محل یعنی وہ احکام جو منسوخ ہو سکتے ہیں وہ کون کون ہیں؟ تو مصنف نے یہاں سے اس کا جواب دیا ہے کہ نسخ کا محل ایسا حکم ہے جو فی نفسہ وجود اور عدم دونوں کا احتمال رکھے یعنی وہ ایسا حکم ہو جو فی نفسہ موجود یعنی مشروع ہونے کا بھی احتمال رکھے اور عدم یعنی مشروع نہ ہونے کا بھی احتمال رکھے ایسا نہ ہو کہ صرف مشروع ہی ہونے کا احتمال رکھے جیسے ایمان اور نہ ایسا ہو کہ وہ حکم صرف مشروع نہ ہونے ہی کا احتمال رکھے جیسے کفر تو ایسے حکم کو منسوخ نہیں کیا جائے گا چنانچہ ایمان اور کفر منسوخ نہ ہوگا، دوسری بات یہ کہ وہ حکم جو نسخ کا محل ہے ایسا ہو کہ نسخ کے منافی کوئی چیز اس کے ساتھ لاحق نہ ہو، رہی یہ بات کہ منافی نسخ کیا ہے تو مصنف نے منافی نسخ کئی چیزیں شمار کی ہے ایک یہ کہ اس حکم کا کسی نص سے کسی وقت کے ساتھ مؤقت ہونا ثابت ہو تو وہ حکم منسوخ نہ ہوگا جیسے قول باری **فامسکوھن فی البیوت حتی یتوفھن الموت اویجعل اللہ لھن سبیلا** اس میں حکم امساک کو وقت وفات، یا کوئی اور سبیل پیدا ہونے تک: نص قرآنی سے مؤقت کیا گیا ہے، دوسرا وہ حکم جس کی تابید یعنی ہیشگی نص سے ثابت ہو وہ حکم بھی منسوخ نہیں ہو سکتا ہے جیسے اللہ تعالی کا قول **خالدین فیھا ابدا** اس میں حکم دخول جنت: تابید یعنی ہیشگی کے ساتھ ہے پس یہ حکم دخول جنت منسوخ

نہ ہوگا، تیسرا وہ حکم جس کی تابید اور ہمیشگی دلالت سے ثابت ہو جیسے وہ شرائع اور احکام جو حضور ﷺ نے اپنی حیوۃ میں بیان کر دیئے اور اس بیان کے بعد آپ ﷺ کی وفات ہوگئی تو وہ احکام دلالت یعنی حضور کی وفات کی وجہ سے مؤبد ہو گئے پس ان احکام کا بھی نسخ نہ ہوگا۔

والشرط التمكن الخ : یہاں سے نسخ کی شرط کو بیان کیا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ ہم احناف کے نزدیک: حکم: شارع سے بندہ تک پہونچا اور صرف اتنی دیر رہا کہ بندہ اس حکم کا اعتقاد کر سکے تو اس کے بعد اس حکم کو منسوخ کیا جا سکتا ہے؛ عبارت میں عقد قلب سے یہی اعتقاد مراد ہے، اگر اتنی دیر بھی وہ حکم نہ رہے تو اس حکم کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا ہے، یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ حکم اتنی دیر رہے کہ بندہ اس کو عمل میں لانے پر قادر ہو سکے، عبارت میں فعل سے مراد یہی عمل ہے، برخلاف معتزلہ کے کہ وہ کہتے ہیں کہ نسخِ حکم کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ حکم کم از کم اتنی دیر رہے کہ بندہ اس پر ایک مرتبہ عمل کر سکے اس کے بعد وہ حکم منسوخ ہو سکتا ہے اگر ایک مرتبہ عمل کے بقدر بھی باقی نہ رہا تو اس حکم کا منسوخ ہونا ممکن نہ ہوگا۔ اس اختلاف کی بنیاد: ایک دوسرے اختلاف پر ہے اور وہ یہ ہے کہ نسخ ہمارے نزدیک اصل کے اعتبار سے عمل قلب کی مدت کا بیان ہے اور عمل بدن کی مدت کا بیان بالتبع ہے پس ہمارے نزدیک اصل یعنی عمل قلب ''اعتقاد'' پر قادر ہونا اس حکم کے منسوخ ہونے کے لئے کافی ہوگا اور معتزلہ کے نزدیک نسخ اصل کے اعتبار سے عمل بالبدن کی مدت کا بیان ہے پس ان کے نزدیک ضروری ہوگا کہ وہ بندہ بالعمل اس پر قادر ہو اس کے بعد ہی وہ حکم منسوخ ہو سکے گا۔

وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْجُمْهُوْرِ اَنَّ الْقِيَاسَ لَا يَصْلُحُ نَاسِخاً وَكَذَالِكَ الْإِجْمَاعُ عِنْدَ اَكْثَرِهِمْ لِاَنَّ الْإِجْمَاعَ عِبَارَةٌ عَنْ اِجْتِمَاعِ الْآرَاءِ وَلَا مَدْخَلَ لِلرَّأيِ فِي مَعْرِفَةِ نِهَايَةِ وَقْتِ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ فِي الشَّيْءِ عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى .

ترجمہ: جمہور کے درمیان اس بات میں اختلاف نہیں ہے کہ قیاس ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور ایسے ہی اجماع اکثر علماء کے نزدیک اس لئے کہ اجماع نام ہے چند رایوں کے جمع ہونے کا اور اللہ کے نزدیک کسی شی میں وقت حسن وقبح کی انتہاء کو پہچاننے میں رائے کو کوئی دخل نہیں ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جمہور کا اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قیاس ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے یعنی جمہور کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قیاس: ادلہ اربعہ ''کتاب، سنت، اجماع اور قیاس'' میں سے کسی کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا ہے، کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کے لئے تو ناسخ اس لئے نہیں ہو سکتا ہے کہ یہ دونوں اقوی ہیں اور قیاس اضعف ہے اور اضعف؛ اقوی کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا ہے، اور اجماع کے لئے ناسخ اس لئے نہیں ہو سکتا ہے کہ اجماع، کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ سے ماخوذ ہونے کی وجہ سے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کے معنی میں ہے اور قیاس کا کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کے لئے ناسخ نہ ہونا ابھی معلوم ہوا، اور قیاس قیاس کے لئے ناسخ اس لئے نہیں ہے کہ نسخ تعارض کے بعد ہوتا ہے اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ جب دو قیاسوں میں تعارض ہو جائے تو ایک قیاس دوسرے قیاس کو ساقط نہیں کر سکتا ہے جب ساقط نہیں کر سکتا ہے تو ایک قیاس دوسرے قیاس کے لئے ناسخ بھی نہیں بن سکتا ہے۔

وکذالک الاجماع عند اکثرھم الخ : جس طرح قیاس: ادلہ اربعہ میں سے کسی کے لئے ناسخ نہیں بن سکتا ہے ایسے ہی اجماع بھی اکثر علماء کے نزدیک ادلہ اربعہ میں سے کسی کے لئے ناسخ نہیں بن سکتا ہے؛ کیونکہ اجماع نام ہے چند رایوں کے جمع ہونے کا، اور ناسخ کے ذریعہ منسوخ کے وقتِ حسن کی انتہاء کو جانا جاتا ہے اور اللہ کے علم کے مطابق کسی شی منسوخ کے وقتِ حسن اور وقتِ قبح کی انتہاء کو پہچاننے میں رائے کو کوئی دخل نہیں ہے پس اجماع ناسخ نہیں ہو سکتا ہے۔

وَاِنَّمَا يَجُوْزُ النَّسْخُ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَيَجُوْزُ نَسْخُ اَحَدِهِمَا بِالْآخَرِ عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَايَجُوْزُ لِاَنَّهُ يَكُوْنُ مُدْرَجَةً اِلَى الطَّعْنِ وَاِنَّا نَقُوْلُ النَّسْخُ بَيَانُ مُدَّةِ الْحُكْمِ وَجَائِزٌ لِلرَّسُوْلِ ﷺ بَيَانُ مُدَّةِ حُكْمِ الْكِتَابِ فَقَدْ بُعِثَ مُبَيِّناً وَجَائِزٌ اَنْ يَّتَوَلّٰى اللّٰهُ تَعَالٰى بَيَانَ مَا اَجْرٰى عَلٰى لِسَانِ رَسُوْلِهٖ ﷺ.

ترجمہ: اور کتاب وسنت کے ذریعہ نسخ جائز ہے اور ان دونوں میں ایک کا دوسرے کے ذریعہ نسخ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی نے فرمایا جائز نہیں ہے اس لئے کہ وہ (نسخ) طعن کا ذریعہ ہوگا اور ہم کہتے ہیں کہ نسخ حکم کی مدت کا بیان ہے اور جائز ہے رسول ﷺ کے لئے کتاب اللہ کے حکم کی مدت کو بیان کرنا اس لئے کہ وہ بھیجے گئے ہیں مبین بنا کر اور جائز ہے کہ اللہ متولی بنے اس چیز کے بیان کا جس کو اپنے رسول ﷺ کی زبان پر جاری کیا ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جائز ہے نسخ: کتاب اور سنت کے ذریعہ یعنی کتاب اللہ کا نسخ کتاب اللہ سے جائز ہے جیسے **والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا وصیة لازواجھم متاعا الی الحول**، منسوخ ہے **والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسھن اربعة اشھر وعشرا** سے، اور سنت کا نسخ سنت سے جائز ہے، اس کی چار صورتیں ہیں (۱) سنت متواترہ کا نسخ سنت متواترہ سے (۲) سنت آحاد کا نسخ سنت آحاد سے (۳) آحاد کا نسخ متواتر سے ، یہ تینوں صورتیں بالاتفاق جائز ہیں (۴) متواتر کا نسخ آحاد سے اور یہ صورت جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے، ہاں کچھ لوگوں کے نزدیک جا ئز ہے۔

ویجوز نسخ احدھما بالاخر عندنا الخ : اور ان دونوں میں سے ایک کا نسخ دوسرے کے ذریعہ ہمارے نزدیک جائز ہے یعنی احناف کے نزدیک کتاب اللہ کا نسخ؛ سنت متواتر سے جائز ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول **لا یحل لک النساء من بعد(ای بعد التسع)** منسوخ ہے؛ حضرت عائشہ کی اس روایت سے **ان النبی ﷺ اخبرھا بان اللہ اباح لہ من النساء ما شاء**. اور سنت کا نسخ؛ کتاب اللہ سے جائز ہے جیسے بعینہ بیت المقدس کی طرف متوجہ ہونا سنت سے ثابت ہے، اور یہ منسوخ ہے اس کتاب اللہ سے **فول وجھک شطر المسجد الحرام**۔ اور امام شافعی نے کہا کہ یہ دونوں صورتیں یعنی کتاب اللہ کا سنت متواتر سے اور سنت کا کتاب اللہ سے نسخ جائز نہیں ہیں، رہی یہ بات کہ ان کے نزدیک یہ دونوں صورتیں کیوں جائز نہیں ہیں؟ تو مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں نسخ طعن کا ذریعہ اور وسیلہ بنے گا چنانچہ اگر کتاب اللہ کا نسخ سنت سے جائز ہو تو طعنہ دینے والے کہیں گے کہ لیجئے صاحب! کتاب اللہ کی سب سے پہلے تکذیب کرنے والے ان ہی کے نبی محمد ہیں اور اگر سنت کا کتاب اللہ سے نسخ جائز ہو تو طعنہ دینے والے کہیں گے کہ محمد کی باتوں کی سب سے پہلے تکذیب کرنے والے ان ہی کے اللہ ہیں، پس اس طعنہ سے بچنے کے لئے یہ کہنا پڑے گا کہ نسخ کی یہ دونوں صورتیں جائز نہیں ہیں، امام شافعی کی اس بات کا ہم احناف نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ نسخ نام ہے حکم کی مدت بیان کرنے کا نہ کہ حکم کو باطل کرنے کا ، اور رسول کے لئے جائز ہے کہ کتاب اللہ کے حکم کی مدت کو بیان کرے یعنی اس کو منسوخ قرار دے؛ کیونکہ حضور ﷺ کتاب اللہ کے لئے مبین یعنی کتاب اللہ کی تفصیل بیان کرنے والے بنا کر بھیجے گئے ہیں پس یہ کتاب اللہ کا نسخ: سنت سے ہوا، اور اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ اللہ نے اپنے رسول کی زبان پر حدیث اور سنت کی شکل میں جو کچھ بھی جاری کیا ہے اس کے بیان کا متولی بنے یعنی اس کو منسوخ قرار دے پس یہ سنت کا کتاب اللہ سے نسخ ہوا۔

وَيَجُوْزُ نَسْخُ التِّلَاوَةِ وَالْحُكْمِ جَمِيْعًا وَيَجُوْزُ نَسْخُ اَحَدِهِمَا دُوْنَ الْاٰخَرِ لِاَنَّ لِلنَّظْمِ حُكْمَيْنِ جَوَازُ الصَّلٰوةِ وَمَا هُوَ قَائِمٌ بِمَعْنٰى صِيْغَتِهٖ وَكُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مَقْصُوْدٌ بِنَفْسِهٖ فَاحْتَمَلَ بَيَانَ الْمُدَّةِ وَالْوَقْتِ.

ترجمہ: اور جائز ہے تلاوت اور حکم تمام کا نسخ اور جائز ہے ان دونوں میں سے ایک کا نسخ نہ کہ دوسرے کا اس لئے کہ نظم کے لئے دو حکم ہیں نماز کا جائز ہونا اور وہ جو اس کے صیغہ کے معنی کے ساتھ قائم ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک مقصود ہیں بنفسہ پس (ان دونوں میں سے ہر ایک) مدت اور وقت کے بیان کا احتمال رکھے گا۔

تشریح: کتاب اللہ کے منسوخ ہونے کی چار صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ کسی آیت کی تلاوت اور اس آیت میں جو حکم دیا گیا ہے وہ حکم: دونوں منسوخ ہوں یہ پہلی صورت بالاتفاق جائز ہے جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا قول **او ننسھا** دلالت کر رہا ہے (کہ یا ہم اس کو بالکل بھلا دیتے ہیں یعنی اس کی تلاوت اور اس کا حکم دونوں منسوخ کر دیتے ہیں) اس کی مثال: ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ شروع میں یہ آیت نازل ہوئی تھی **عشر رضعات**

معلومات کہ دس گھونٹ دودھ پینے سے رضاعت ثابت ہوگی اس کے بعد اس کی تلاوت اور اس کا حکم دونوں منسوخ ہو گئے۔

ویجوز نسخ احدھما دون الاخر الخ: اور جمہور کے نزدیک یہ بھی جائز ہے کہ ان دونوں میں سے ایک منسوخ ہو نہ کہ دوسرا اس کی دو صورتیں ہیں ایک (یعنی کتاب اللہ کے منسوخ ہونے کی چار صورتوں میں سے دوسری صورت) یہ ہے کہ تلاوت منسوخ ہو اور حکم منسوخ نہ ہو جیسے **الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموھما البتة نکالا من اللہ و اللہ عزیز حکیم**، اس کی تلاوت منسوخ ہے اور حکم منسوخ نہیں ہے، اور دوسری (یعنی کتاب اللہ کے منسوخ ہونے کی چار صورتوں میں سے تیسری صورت) یہ ہے کہ حکم منسوخ ہو آیت منسوح نہ ہو جیسے **لکم دینکم ولی یدین**، بعض معتزلہ نے کہا ہے کہ یہ دونوں صورتیں جائز نہیں ہیں۔

لان للنظم حکمین الخ: رہی یہ بات کہ احناف کے نزدیک تلاوت اور حکم میں سے ایک: دوسرے کے بغیر کیوں منسوخ ہو سکتا ہے؟ تو مصنف نے یہاں سے اس کی دلیل پیش کی ہے کہ نظم یعنی الفاظ قرآن سے متعلق دو حکم ہیں ایک حکم: جواز صلوۃ کا کہ نظم قرآن کی خاص مقدار کی تلاوت سے نماز جائز ہو جاتی ہے، اور نظم قرآن کا معجز ہونا وغیرہ، دوسرا حکم: وہ جو اس کے صیغہ کے معنی یعنی نظم کے معنی کے ساتھ قائم ہے یعنی وجوب اور حرمت، اور ان دونوں حکموں میں سے ہر ایک حکم مقصود بنفسہ ہیں پس ان دونوں حکموں یعنی اول: نظم قرآن کی تلاوت، اور ثانی: اس نظم قرآن سے ماخوذ حکم: میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر مدت اور وقت کے بیان کے یعنی نسخ کا احتمال رکھے گا پس ثابت ہو گیا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر نسخ جائز ہے۔

وَالزِّيَادَةُ عَلَى النَّصِّ نَسْخٌ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِي لِاَنَّ بِالزِّيَادَةِ يَصِيرُ اَصْلُ الْمَشْرُوعِ بَعْضَ الْحَقِّ وَمَا لِلْبَعْضِ حُكْمُ الْوُجُودِ فِيمَا يَجِبُ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰى لِاَنَّهُ لَا يَقْبَلُ الْوَصْفَ بِالتَّجَزِّيْ حَتّٰى اَنَّ الْمُظَاهِرَ اِذَا مَرِضَ بَعْدَ مَا صَامَ شَهْرًا فَاَطْعَمَ ثَلَاثِيْنَ مِسْكِيْنًا لَمْ يَجُزْهُ فَكَانَتِ الزِّيَادَةُ نَسْخًا مِنْ حَيْثُ الْمَعْنٰى وَلِهٰذَا لَمْ يَجْعَلْ عُلَمَاءُ نَا قِرَاءَةَ الْفَاتِحَةِ رُكْنًا فِي الصَّلَاةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ لِاَنَّهُ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ وَاَبَوْا زِيَادَةَ النَّفْيِ حَدًّا فِي زِنَا الْبِكْرِ وَزِيَادَةَ الطَّهَارَةِ شَرْطًا فِي طَوَافِ الزِّيَارَةِ وَزِيَادَةَ صِفَةِ الْاِيْمَانِ فِي رَقَبَةِ الْكَفَّارَةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ اَوِ الْقِيَاسِ۔

ترجمہ: اور نص پر زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے برخلاف امام شافعی کے اس لئے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع بعض حق ہو جاتا ہے اور بعض کے لئے (کل کے) وجود کا حکم نہیں ہوتا ہے اس میں جو اللہ کا حق بنکر واجب ہوتا ہے اس لئے کہ وہ (اللہ کا حق) وصف کو تجزی کے ساتھ قبول نہیں کرتا ہے یہاں تک کہ ظہار کرنے والا جب ایک مہینے کے روزے رکھنے بعد بیمار ہو گیا پھر تیس مسکین کو کھانا کھلایا تو اس کو کافی نہ ہوگا پس زیادتی نسخ ہوگی معنی کے اعتبار سے اور اسی وجہ سے ہمارے علماء نے سورہ فاتحہ کی قرأت کو رکن قرار نہیں دیا ہے نماز میں خبر واحد کی وجہ سے اس لئے کہ وہ نص پر زیاتی ہے اور (ہمارے علماء نے) انکار کیا ہے خبر واحد کے ذریعہ بطور حد کے جلاوطن کی زیادتی کا غیر محصن کے زنا میں، اور (انکار کیا ہے) طواف زیارت میں بطور شرط طہارت کی زیادتی کا یا قیاس کے ذریعہ رقبہ کفارہ میں صفت ایمان کی زیادتی کا (انکار کیا ہے)۔

تشریح: نسخ کی چوتھی صورت: زیادتی علی النص ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ زیادتی علی النص ہم احناف کے نزدیک نسخ ہے، نص پر زیاتی سے مراد ایسی چیز کی زیادتی ہے جو مستقل نہ ہو جیسے شرط کی زیادتی، گویا نص پر شرط کی زیادتی اس نص کے لئے نسخ ہے، برخلاف امام شافعی کے کہ ان کے نزدیک نص پر زیادتی نسخ نہیں ہے بلکہ نص پر زیادتی نص کے لئے بیان ہے۔

لان بالزیادۃ الخ: رہی یہ بات کہ زیادتی علی النص ہم احناف کے نزدیک نسخ کیوں ہے؟ یہاں سے مصنف نے اس کی وجہ بیان کی ہے، کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع بعض حق ہو جاتا ہے اور بعض کے لئے (کل کے) وجود کا حکم نہیں ہوتا ہے اس میں جو اللہ کا حق بنکر واجب ہوتا ہے اس لئے کہ وہ (اللہ کا حق) وصف کو تجزی کے ساتھ قبول نہیں کرتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اصل مشروع یعنی وہ نص جس پر شرط کی زیادتی نہ ہوئی ہو، اور وہ اصل مشروع: حق

اللہ بن کر ثابت ہو جب اس پر کسی شرط کی زیادتی کر دی جائے تو زیادتی کے بعد مجموعہ دو جزؤں سے مرکب ہوگا ایک مطلق یعنی اصل مشروع، اور دوسرا قید یعنی شرط، اور دو جزؤں میں سے ایک: مجموعہ کا بعض ہوتا ہے، پس مطلق یعنی اصل مشروع: مجموعہ کا بعض ہوگا، اور قاعدہ یہ ہے کہ جو حق: حق اللہ بنکر ثابت ہو، حق اللہ؛ جیسے عبادت، عقوبت، کفارہ، تو اس حق اللہ کے بعض اور ٹکرا ہونے کی صورت میں وجود کا حکم یعنی پورے حق اللہ کے موجود اور پائے جانے کا حکم نہیں لگتا ہے، رہی یہ بات کہ حق اللہ کے بعض ہو جانے کی صورت میں اس پر پورے حق اللہ کا حکم کیوں نہیں لگتا ہے؟ تو مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ: حق اللہ وصف تجزی کو قبول نہیں کرتا ہے یعنی جز اور بعض پر حق اللہ ہونے کا حکم نہیں لگتا ہے۔ ایسے بھی کہہ سکتے ہیں کہ حق اللہ، حق اللہ اس وقت بنے گا جب کہ وہ حق اللہ اپنے تمام اجزاء کے ساتھ موجود ہو، اور اگر حق اللہ کا ٹکرا کر دیا جائے تو اس ٹکرا پر کل کا حکم یعنی حق اللہ ہونے کا حکم نہیں لگے گا چنانچہ اگر کوئی شخص فجر کی ایک رکعت پڑھتا ہے تو نماز فجر جو حق اللہ ہے اس میں وصف تجزی پایا گیا اور اللہ کا حق وصف تجزی کو قبول نہیں کرتا ہے پس اس ایک رکعت پر کل یعنی فجر کا حکم نہیں لگے گا جب تک کہ دوسری رکعت نہ ملالے۔

حَتّٰی اَنَّ الْمُظَاهِرِ الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ چونکہ حق اللہ وصف تجزی کو قبول نہیں کرتا ہے یعنی حق اللہ کو ٹکڑا کر دینے کی صورت میں اس ٹکڑے پر حق اللہ کا اطلاق نہیں ہوتا ہے، اسی لئے اگر ظہار کرنے والا (یعنی اَنْتِ عَلَیَّ کَظَهْرِ اُمِّیْ کہنے والا جس پر اس ظہار کی وجہ سے دو مہینے کے روزے یا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا یا رقبہ آزاد کرنا واجب ہے اس نے) کفارہ ظہار میں ایک مہینہ کا روزہ رکھا اور بیمار ہو گیا جس کی وجہ سے دوسرے مہینے کا روزہ نہ رکھ سکا بلکہ تیس مساکین کو کھانا کھلا دیا تو (کفارہ جو حق اللہ ہے اس میں وصف تجزی پایا گیا یعنی اس کا ٹکڑا ہو گیا اور حق اللہ وصف تجزی کو قبول نہیں کرتا ہے یعنی اس ٹکڑے پر حق اللہ کا اطلاق نہیں ہوتا ہے پس) اس تیس روزے پر یا تیس مساکین کو کھانا کھلانے پر حق اللہ یعنی ادائیگی کفارہ کا حکم نہیں لگے گا یعنی یہ صورت کفارہ نہیں کہلائے گی اور اس کا کفارہ کافی نہ ہوگا۔ مصنف نے **فیما یجب حقا للہ تعالی** کہہ کر حقوق العباد سے احتراز کیا ہے کہ حقوق العباد وصف تجزی کو ثبوت کے اعتبار سے قبول کرتا ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنے غیر پر پندرہ سو روپے ہونے کا دعوی کیا اور اس پر اس نے دو گواہ پیش کئے جن میں سے ایک نے پندرہ سو اور دوسرے نے ایک ہزار ہونے کی گواہی دی، ایک ہزار ہونے کی گواہی دینا ثبوت ہے، تو اس مدعی علیہ پر ایک ہزار روپے ثابت ہو گے، دیکھئے! یہ حق العباد ہے، جس میں کل پندرہ سو کا دعوی تھا اور اس حق العباد نے وصف تجزی یعنی ایک ہزار کو قبول کر لیا ہے۔

فَکَانَتِ الزِّیَادَةُ نَسْخًا مِنْ حَیْثُ الْمَعْنٰی: مصنف فرماتے ہیں: پس زیادتی نسخ ہوگی معنی کے اعتبار سے یعنی جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اصل مشروع یعنی نص مطلق، قید کے بعد بعض حق ہو جاتا ہے تو زیادتی علی النص، نص کے معنی کے اعتبار سے نص کے لئے نسخ ہوگی، وہ اس طرح کہ حکم مطلق، حکم قید کا غیر ہے، غیر اس لئے ہے کہ مجموعہ میں سے ایک (بعض) اسی مجموعہ کے دوسرے بعض کا غیر ہوتا ہے لہذا ایک (بعض) یعنی مطلق دوسرے بعض یعنی مقید کا غیر ہوگا، اور جب مطلق، قید کا غیر ہوا اور اس مطلق کو قید کے ساتھ مقید کر دیا گیا تو مطلق کا حکم منتہی ہو گیا غیر کے ذریعہ اور کسی کے حکم کا منتہی ہونا غیر کے ذریعہ اس کا نسخ ہے غیر کے ذریعہ، پس دوسرا یعنی قید ناسخ ہوا مطلق کے لئے۔

ولھذا لم یجعل علمائنا الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ زیادتی علی النص ہمارے نزدیک نسخ ہے ہمارے علماء نے سورہ فاتحہ پڑھنے کو خبر واحد کی وجہ سے نماز میں رکن قرار نہیں دیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ خبر واحد: **لا صلوۃ الا بفاتحۃ الکتاب**، کی وجہ سے علماء احناف نے نماز میں سورہ فاتحہ پڑھنے کو رکن قرار نہیں دیا ہے کیونکہ اس خبر واحد کی وجہ سے سورہ فاتحہ کو نماز میں رکن قرار دینا یہ زیادتی علی النص ہے اور وہ نص **فاقرؤا ما تیسر من القرآن** ہے جو مطلق قراءت قرآن کو واجب کرتی ہے اور زیاتی علی النص ہمارے نزدیک نسخ ہے پس اس صورت میں خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ کا نسخ لازم آئے گا اور خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ کا نسخ جائز نہیں ہے پس سورہ فاتحہ کو نماز میں رکن قرار نہیں دیا، امام شافعیؒ نے اس خبر واحد کی وجہ سے سورہ فاتحہ پڑھنے کو نماز میں رکن قرار دیا ہے؛ کیونکہ امام شافعی کے نزدیک یہ زیادتی علی النص، نص مذکور کا بیان ہے اور خبر واحد کے ذریعہ نص یعنی کتاب اللہ کا بیان جائز ہے

پس انہوں نے اس خبر واحد کی وجہ سے سورہ فاتحہ پڑھنے کو نماز میں رکن قرار دیدیا۔

وابوا زيادة النفى حدا فى زنا البكر الخ : اور ہمارے علماء نے اسی وجہ سے کہ زیادتی علی النص نسخ ہے زنا البکر یعنی غیر شادی شدہ کے زنا کرنے کی صورت میں جلاء وطن کی زیادتی کا حد ہونے سے انکار کیا ہے یعنی اگر کوئی غیر شادی شدہ آدمی نے زنا کیا تو ہمارے علماء احناف نے کہا ہے کہ اس کو جلاء وطن کرنا اس کے لئے حد نہیں ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ خبر واحد ہے **البكر بالبكر جلد ماة وتغريب عام** اس سے غیر شادی شدہ کے لئے زنا کرنے کی صورت میں سو کوڑے اور تغریب عام یعنی جلاوطن دونوں ثابت ہیں اور اس حدیث کی وجہ سے امام شافعی کا بھی یہی مذہب ہے؛ لیکن ہمارے نزدیک اس کی حد صرف سو کوڑے لگانا ہے اس نص **فاجلدوا كل واحد منهما ماة جلدة** کی وجہ سے، اور جلاوطن کرنا حد نہیں ہے، جلاء وطن کرنا اس کے لئے حد اس لئے نہیں ہے کہ اس کو حد قرار دینا اس نص **فاجلدوا كل واحد منهما ماة جلدة** پر زیاتی ہے اور نص پر زیاتی ہمارے نزدیک نسخ ہے پس جلاوطن کو حد قرار دینا، اس خبر واحد کی وجہ سے کتاب اللہ کو منسوخ کرنا ہوگا اور کتاب اللہ خبر واحد کے ذریعہ منسوخ نہیں ہوسکتی ہے پس جلاوطن کو حد قرار دینے سے احناف نے انکار کردیا۔

وزيادة الطهارة شرطا فى طواف الزيارة الخ : اور ہمارے علماء نے طواف زیارت میں طہارت کی زیادتی کا بطور شرط انکار کیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ خبر واحد میں ہے: حضور ﷺ نے فرمایا کہ بیت اللہ کا طواف نماز کے مثل ہے، امام شافعی نے کہا ہے کہ اس حدیث میں طواف کو نماز کے مثل کہا گیا ہے اور نماز میں طہارت شرط ہے پس طواف میں بھی طہارت شرط ہوگی، ہمارے علماء حناف نے کہا ہے کہ نص یعنی اللہ تعالی کا قول **وليطوفوا بالبيت العتيق** میں طواف کے لئے طہارت شرط قرار نہیں دیا گیا ہے اگر طہارت کو بطور شرط زیادہ کرتے ہیں تو یہ نص پر زیاتی ہوگی اور نص پر زیادتی نص کا نسخ ہے اور خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ کا نسخ جائز نہیں ہے پس طواف زیارت میں طہارت شرط نہ ہوگی البتہ اس خبر واحد کی وجہ سے ہمارے علماء نے طہارت یعنی وضو کو واجب قرار دیا ہے بغیر طہارت طواف زیارت کرنے کی صورت میں دم واجب ہوگا۔

وزيادة صفة الايمان الخ : قتل خطأ میں اللہ تعالی کا قول وارد ہے **ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة**، کہ قتل خطا کا کفارہ رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ہے اسی پر قیاس کرتے ہوئے امام شافعی نے فرمایا کہ کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں بھی رقبہ مؤمنہ ہی آزاد کرنا ضروری ہوگا؛ کیونکہ تمام کفارات: کفارہ ہونے کے اعتبار سے ایک جنس ہے پس جب ایک یعنی کفارہ قتل میں رقبہ مؤمنہ کو آزاد کرنا ضروری ہے تو دوسرے یعنی کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں بھی رقبہ مومنہ ہی کو آزاد کرنا واجب ہوگا، ہمارے علماء احناف نے کہا کہ ان دونوں کے کفارہ میں رقبہ مطلق ہے ارشاد باری ہے **فتحرير رقبة** پس اس کو صفت ایمان کی قید کے ساتھ مقید کرنا قیاس کرتے ہو اس رقبہ مومنہ پر جو کفارہ قتل میں وارد ہے نص پر قیاس کے ذریعہ زیادتی ہے اور زیادتی علی النص نسخ ہے اور کتاب اللہ کا نسخ قیاس کے ذریعہ درست نہیں ہے، پس علماء احناف نے صفہ ایمان کی زیاتی کا بطور شرط: کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں انکار کردیا۔ عبارت میں **بخبر الواحد** کا تعلق پہلی دونوں صورتوں یعنی زیادۃ النفی اور زیادۃ الطہارۃ سے ہے اور بالقیاس کا تعلق آخری صورت یعنی صفۃ الایمان سے ہے۔

> **وَالَّذِىْ يَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ اَفْعَالُ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَهِىَ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ مُبَاحٌ وَمُسْتَحَبٌّ وَوَاجِبٌ وَفَرْضٌ وَفِيْهَا قِسْمٌ آخَرُ وَهُوَ الزَّلَّةُ لٰكِنَّهُ لَيْسَ مِنْ هٰذَا الْبَابِ فِىْ شَىْءٍ لِاَنَّهُ لَا يَصْلُحُ لِلْاِقْتِدَاءِ وَلَا يَخْلُوْ عَنِ الْاِقْتِرَانِ بِبَيَانِ اَنَّهُ زَلَّةٌ وَاخْتُلِفَ فِىْ سَائِرِ اَفْعَالِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالصَّحِيْحُ مَا قَالَهُ الْجَصَّاصُ اِنَّ مَا عَلِمْنَا مِنْ اَفْعَالِ الرَّسُوْلِ ﷺ وَاقِعًا عَلٰى جِهَةٍ نَقْتَدِىْ بِهٖ فِىْ اِيْقَاعِهٖ عَلٰى تِلْكَ الْجِهَةِ وَمَالَمْ نَعْلَمْهُ عَلٰى اَىِّ جِهَةٍ فَعَلَهٗ فَلَنَا فِعْلُهٗ عَلٰى اَدْنٰى مَنَازِلِ اَفْعَالِهٖ ﷺ وَهُوَ الْاِبَاحَةُ لِاَنَّ الْاِتِّبَاعَ اَصْلٌ فَوَجَبَ التَّمَسُّكُ بِهٖ حَتّٰى يَقُوْمَ دَلِيْلُ خُصُوْصِهٖ بِهٖ .**

ترجمہ: اور وہ جو سنن سے متصل ہوتا ہے (وہ) افعال رسول اللہ ہیں اور وہ چار قسموں پر ہیں مباح، مستحب، واجب، اور فرض اور اس میں ایک

دوسری قسم ہے اور وہ زلت ہے لیکن وہ اس باب سے بالکل نہیں ہے اس لئے کہ وہ اقتداء کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اور وہ ایسے بیان کے ساتھ کہ وہ زلت ہے اقتران سے خالی نہیں ہے اور حضور علیہ السلام کے تمام افعال (کی اتباع) کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے اور صحیح وہ ہے جو ابوبکر جصاص نے کہا ہے کہ افعال رسول اللہ میں سے جس کو ہم جان لے کہ وہ کسی جہت پر واقع ہے تو ہم اسی جہت پر اس کے ایقاع کے سلسلہ میں اس کی اقتداء کریں گے اور جس کو ہم نہ جانے کہ آپ نے کس جہت پر اس کو کیا ہے تو ہمارے لئے جائز ہوگا اس کو کرنا آپ ﷺ کے ادنی مراتب افعال پر اور وہ اباحت ہے اس لئے کہ اتباع اصل ہے پس اس سے استدلال واجب ہوگا یہاں تک کہ دلیل قائم ہو جائے اس (فعل) کے آپ ﷺ کے ساتھ خاص ہونے پر۔

تشریح: مصنف جب حضور علیہ السلام کے سنن قولیہ سے فارغ ہو گئے تو یہاں سے آپ ﷺ کے سنن فعلیہ کو شروع کر رہے ہیں، اور چونکہ سنن فعلیہ سنن قولیہ سے ادنی درجہ کا ہے اس لئے مصنف نے کہا سنن قولیہ سے متصل آپ ﷺ کے افعال یعنی سنن فعلیہ ہیں، یہ بات یاد رہے کہ یہاں افعال رسول اللہ سے آپ ﷺ کے وہ افعال مراد ہیں جو حضور سے بالقصد صادر ہوئے ہیں، وہ افعال مراد نہیں ہیں جو بغیر قصد کے صادر ہوئے ہوں جیسے وہ افعال جو آپ سے حالت نوم اور حالت سہو میں صادر ہوئے، جو افعال بغیر قصد صادر ہوئے ہوں وہ مراد اس لئے نہیں ہیں کہ وہ افعال اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں کہ ان کی اقتداء کی جائے جبکہ یہاں افعال رسول اللہ سے مراد وہ افعال ہیں جن کی اقتداء کی جائے اور وہ افعال قصدیہ ہیں۔ مصنف فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ کے افعال کی چار قسمیں ہیں مباح، مستحب، واجب اور فرض یعنی حضور علیہ السلام کے بعض افعال مباح، بعض مستحب، بعض واجب اور بعض فرض ہیں، مباح وہ فعل جس کا کرنا نہ کرنا دونوں برابر ہوں کوئی ایک پہلو راجح اور دوسرا مرجوح نہ ہو، مستحب وہ فعل جس کا کرنا راجح اور نہ کرنا مرجوح ہو، واجب وہ فعل جس کا وجوب ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو، اور فرض وہ فعل ہے جس کا وجوب ایسی دلیل سے ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو۔

وفیها قسم آخر وهو الزلة الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ افعال رسول اللہ کی ان چار قسموں کے علاوہ ایک اور قسم ہے جس کو زلت کہا جاتا ہے، زلت کہتے ہیں فعلِ مباح کو کرنے کے ارادہ سے فعل حرام میں مبتلا ہو جانا جبکہ فعل حرام کے کرنے کا اس نے ارادہ نہ کیا ہو اور وہ آدمی اس فعل حرام پر مستقر بھی نہ رہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ یہ قسم آخر زلت اس باب اقتداء سے بالکل نہیں ہے یعنی حضور ﷺ سے جو فعل بطور زلت صادر ہوا ہو اس کی اقتداء نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ زلت اقتداء کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ وہ قسم آخر یعنی زلت اس بیان کے اقتران سے خالی نہ ہوگی کہ یہ زلت ہے یعنی جو فعل بطور زلت صادر ہو تو اس کے ساتھ یہ بیان کرنا ضروری ہوگا کہ یہ فعل بطور زلت کے صادر ہوا ہے، اس فعل کا زلت ہونا کبھی خود فاعل بیان کرے گا جیسے حضرت موسی علیہ السلام نے ایک قبطی کو مارا پس وہ مر گیا، دیکھئے! اس قبطی کو مارنا یعنی ضرب ایک فعل مباح کا ارادہ ہوا لیکن جان سے مارنے کا ارادہ کئے بغیر اس کا اس مار سے مر جانا فعل حرام میں مبتلا ہونا ہے پس قبطی کا ان کی مار سے مر جانا فعل زلت ہوا اور اس زلت کو خود فاعل یعنی حضرت موسی علیہ السلام نے زلت ہونا بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا **هذا من عمل الشيطان** کہ یہ شیطان کا عمل ہے اور کبھی اس کا زلت ہونا اللہ تعالی بیان کرتے ہیں جیسا کہ اللہ نے حضرت آدم کے جنت کے ایک ممنوع پھل کھا لینے کو زلت قرار دیتے ہوئے فرمایا **وعصى آدم ربه فغوى**۔

واختلف في سائر افعاله عليه السلام الخ : حضور ﷺ کا وہ فعل جو آپ سے سہوا صادر ہوا ہو؛ جیسے حالت اقامت میں عصر کی دو رکعت پر آپ ﷺ کا سلام پھیرنا، اور وہ فعل جو آپ نے طبعا کیا ہو جیسے کھانا پینا اور وہ فعل جو آپ کے ساتھ خاص ہو؛ جیسے چار عورتوں سے زائد کا حلال ہونا: ان افعال میں ہم پر اتباع لازم نہیں ہے، رہ گئے حضور علیہ السلام کے وہ تمام افعال جو آپ سے سہوا یا طبعا صادر نہ ہوئے ہوں، یا وہ فعل آپ کے ساتھ خاص نہ ہو تو ایسے افعال کی اقتداء کی جائے گی یا نہیں تو اس سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے بعض علماء یعنی ابوبکر دقاق اور امام غزالی نے کہا ہے کہ ایسے افعال کے بارے میں توقف اختیار کرنا واجب ہوگا یہاں تک کہ یہ بات ظاہر ہو جائے کہ آپ ﷺ نے وہ فعل کس جہت پر انجام دیا ہے مباح سمجھ کر آپ نے وہ فعل انجام دیا ہے یا ندب یا واجب سمجھ کر، اور بعض یعنی امام مالک، ابو العباس اور ابن شریح نے کہا ہے کہ ان افعال کی مطلقا اقتداء واجب ہوگی ہاں اگر دلیل سے معلوم ہو جائے

کہ یہ فعل ممنوع ہے تو ان کی اقتداءنہیں کریں گے، مصنف فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں صحیح بات وہ ہے جو ابوبکر جصاص نے کہی ہے کہ حضورﷺ کے ان افعال کہ بارے جس جہت پر حضور کا کرنا معلوم ہوگا ہم ان افعال کو اسی جہت سے انجام دیں گے چنانچہ اگر یہ معلوم ہو کہ آپ نے اس فعل کو مباح سمجھ کر کیا ہے تو ہم بھی اس فعل کو مباح ہی سمجھ کر انجام دیں گے اور اگر وجوب یا ندب سمجھ کر کیا ہے تو ہم بھی وجوب یا ندب سمجھ کر کریں گے اور اگر کوئی جہت معلوم نہ ہو تو ہم حضورﷺ کے اس فعل کو حضورؐ کے ادنی فعل کے درجہ یعنی اباحت کے درجہ میں سمجھ کر انجام دیں گے لیکن اس فعل کو ہم ضرور اختیار کریں کیونکہ اصل تو حضور کے فعل کی اتباع ہے پس اس فعل رسول سے استدلال یعنی اس کو اختیار کرنا واجب ہوگا ہاں اگر ایسی کوئی دلیل قائم ہو جائے کہ یہ فعل حضورﷺ کے ساتھ خاص ہے تو پھر ہم اس فعل کو اختیار نہ کریں گے۔

وَيَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ بَيَانُ طَرِيْقَةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فِي اِظْهَارِ اَحْكَامِ الشَّرْعِ بِالْاِجْتِهَادِ وَاخْتَلَفُوْا فِي هٰذَا الْفَصْلِ وَالصَّحِيْحُ عِنْدَنَا اَنَّهٗ كَانَ يَعْمَلُ بِالْاِجْتِهَادِ اِذَا انْقَطَعَ طَمْعُهٗ عَنِ الْوَحْيِ فِيْمَا ابْتُلِيَ بِهٖ وَكَانَ لَا يُقِرُّ عَلَى الْخَطَاِ فَاِذَا اُقِرَّ عَلٰى شَيْءٍ مِنْ ذَالِكَ كَانَ دَلَالَةً قَاطِعَةً عَلَى الْحُكْمِ بِخِلَافِ مَا يَكُوْنُ مِنْ غَيْرِهٖ مِنَ الْبَيَانِ بِالرَّاىِ وَهُوَ نَظِيْرُ الْاِلْهَامِ فَاِنَّهٗ حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ فِي حَقِّهٖ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ فِي حَقِّ غَيْرِهٖ بِهٰذِهِ الصِّفَةِ.

ترجمہ: اور سنن سے متصل ہے اجتہاد کے ذریعہ احکام شرع کو ظاہر کرنے کے سلسلہ میں رسول اللہ کے طریقہ کا بیان اور اس فصل میں علماء نے اختلاف کیا ہے اور صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ آپﷺ اجتہاد کے ذریعہ عمل کرتے تھے جب آپﷺ کی وحی سے امید منقطع ہو جاتی اس واقعہ میں جس میں آپ مبتلا ہوتے اور آپﷺ کو خطاء پر باقی نہ رکھا جاتا تھا پھر جب آپ ان میں سے کسی چیز پر باقی رکھے جاتے تو یہ حکم پر حجت قطعی ہوتا (آپ کے حق میں) برخلاف ان کے علاوہ کا بیان بالرای اور یہ الہام کی نظیر ہے کہ یہ آپ کے حق میں حجت قطعی ہے اگرچہ ان کے علاوہ کے حق میں اس صفت پر نہ ہو۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں اجتہاد کے ذریعہ احکام شرع کو ظاہر کرنے کے سلسلہ میں رسول اللہﷺ کا جو طریقہ ہے اس طریقہ کا بیان سنن سے متصل ہے یعنی جس طرح آپ کی سنتوں سے احکام شرع کا اظہار ہوتا ہے اسی طرح آپ کے اجتہاد سے بھی احکام شرع کا اظہار ہوتا ہے، رہی یہ بات کہ جن احکام میں آپ پر وحی نہ آتی تو آپ ان احکام میں اجتہاد کرتے تھے یا نہیں؟ تو مصنف فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ فرقہ اشعریہ اور اکثر معتزلہ نے کہا نہیں، اور اصولیین نے کہا کہ اجتہاد کرتے تھے، یہی امام ابو یوسف سے منقول ہے اور یہی امام مالک، امام شافعی اور عام اہل حدیث کا مذہب ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ صحیح ہمارے نزدیک یعنی ہمارے اکثر اصحاب احناف کے نزدیک یہ ہے کہ جس واقعہ میں آپ مبتلاء ہوتے پہلے وحی کا انتظار کرتے اور مدت انتظار یعنی تین دن گذر جاتا اور اس سلسلہ میں کوئی وحی نازل نہ ہوتی تو دیگر مجتہدین کی طرح اجتہاد فرمایا کرتے تھے اور اسی اجتہاد کے مطابق حکم بیان فرماتے۔

وکان لایقر علی الخطا الخ : اور آپ خطاء پر باقی نہیں رکھے جاتے تھے یعنی جب آپﷺ کے اجتہاد میں خطاء واقع ہو جاتی تو خطاء پر تنبیہ کے لئے وحی نازل ہو جاتی تھی اور آپ کو خطاء پر باقی نہیں رکھا جاتا تھا، جب آپ کے اجتہاد میں خطاء کی صورت میں آپ کو خطاء پر باقی نہ رکھا جاتا تھا، تو پھر آپ کا اجتہاد کے بعد اس پر باقی یعنی قائم رہنا اس حکم کے صحیح ہونے کی علامت ہوگا اور اس حکم کے لئے دلیل قطعی ہوگا برخلاف دوسرے مجتہدین کے بیان بالرای یعنی اجتہاد کے کہ ان کا اجتہاد اس حکم پر دلیل قطعی نہ ہوگا، مصنف فرماتے ہیں کہ آپﷺ کا اجتہاد قطعی ہونے میں الہام کی نظیر ہے کہ جیسے آپ کا الہام آپ کے حق میں دلیل قطعی ہے یہاں تک کے کسی کے لئے اس کی مخالفت جائز نہیں ہے کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے اسی طرح آپ کا اجتہاد بھی اس حکم کے لئے دلیل قطعی ہے، اگرچہ آپﷺ کے علاوہ اولیاء کرام کا الہام اس صفت پر نہیں ہے یعنی اولیاء کرام کا الہام حجت قطعی نہیں ہے پس ایسے ہی ان کا اجتہاد بھی حجت قطعی نہیں ہے۔

وَ مِمَّا يَتَّصِلُ بِسُنَّةِ نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَهُ وَالْقَوْلُ الصَّحِيْحُ فِيْهِ اِنَّ مَا قَصَّ اللّٰهُ اَوْ رَسُوْلُهُ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ اِنْكَارٍ يَلْزَمُنَا عَلٰى اَنَّهُ شَرِيْعَةٌ لِرَسُوْلِنَا ﷺ .

ترجمہ: اوراس میں سے جو ہمارے نبی علیہ السلام کی سنت سے متصل ہے ان لوگوں کی شریعتیں ہیں جو آپ سے پہلے تھے اوراس سلسلہ میں صحیح قول یہ ہے کہ اللہ یا اس کے رسول نے اس (سابقہ شرائع) سے بغیر انکار کے جو بیان کیا وہ ہم کو لازم ہوگا اس بنیاد پر کہ یہ ہمارے رسول ﷺ کی شریعت ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ سے پہلے والے انبیاء کی جو شریعتیں ہیں وہ شریعتیں ہمارے نبی ﷺ کی سنت سے متصل ہے کہ جیسے حضور ﷺ کی شریعتوں پر عمل ہمارے لئے لازم ہے اسی طرح پہلے والے انبیاء کی جو شریعتیں ہیں اس پر بھی عمل کرنا ہمارے لئے لازم ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ: کیا آپ ﷺ پہلے والے انبیاء کرام علیھم السلام کی شریعت پر عمل کرتے تھے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں اختلاف ہے، اکثر متکلمین اور شافعیہ کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ آپ ﷺ کسی نبی کی شریعت پر عمل نہیں کرتے تھے، اور یہ اس لئے کہ ہر نبی کی شریعت ان کی وفات سے یا دوسرے نبی کی بعثت سے ختم ہو جاتی ہے پس اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، اور بعض نے کہا ہے کہ اس پر عمل ہمارے لئے لازم ہے یہ سمجھ کر کہ یہ ہمارے نبی کی شریعت ہے برابر ہے کہ وہ شریعت قرآن میں منقول ہو یا اہل کتاب یا ان کے علاوہ سے منقول ہو، لیکن حق اور صحیح مذہب کیا ہے؟ مصنف نے اس کو **و القول الصحیح** سے بیان کیا ہے کہ اس سلسلہ میں قول صحیح جو ہمارے اکثر مشائخ جیسے شیخ ابو منصور، قاضی امام ابو زید، شیخین یعنی شمس الائمہ اور فخر الاسلام اور ان کے علاوہ اکثر متاخرین کا پسندیدہ مذہب ہے، یہ ہے کہ پچھلی شریعتوں میں سے کسی حکم کو اللہ یا اس کے رسول ﷺ نے بیان کیا اور اس پر نکیر نہ کیا تو اس حکم پر عمل ہمارے لئے لازم ہوگا یہ سمجھ کر کہ یہ ہمارے رسول ﷺ کی شریعت ہے جیسے اللہ نے بغیر انکار کے فرمایا **و کتبنا علیهم (ای الیهود) فیها (ای التورات) ان النفس بالنفس والعین بالعین الی والجروح قصاص** پس یہ تمام چیزیں ہم لوگوں کے لئے بھی باقی اور لازم ہیں، اور جس حکم کو بیان کیا نکیر کے ساتھ اس پر عمل کرنا ہمارے لئے لازم نہیں ہے جیسے اللہ تعالی نے فرمایا: **وعلی الذین هادوا حرمنا کل ذی ظفر ومن البقر والغنم حرمنا علیهم شحومهما**، اس کے بعد پھر اللہ نے فرمایا **ذالک جزیناهم ببغیهم** کہ یہ مذکورہ اشیاء ان لوگوں پر حرام ان کی نافرمانی اور بغاوت کی وجہ سے ہوئیں ہیں پس اس سے معلوم ہوا کہ یہ اشیاء ہم لوگوں پر حرام نہیں ہیں۔

وَمَايَقَعُ بِهٖ خَتْمُ بَابِ السُّنَّةِ بَابُ مُتَابَعَةِ اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهٖ وَسَلَّمَ

قَالَ اَبُوْ سَعِيْدِنِ الْبَرْدَعِيُّ تَقْلِيْدُ الصَّحَابِيِّ وَاجِبٌ يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ لِاِحْتِمَالِ السَّمَاعِ وَالتَّوْقِيْفِ وَلِفَضْلِ اِصَابَتِهِمْ فِي نَفْسِ الرَّاْيِ بِمُشَاهَدَةِ اَحْوَالِ التَّنْزِيْلِ وَمَعْرِفَةِ اَسْبَابِهٖ وَقَالَ اَبُو الْحَسَنِ الْكَرْخِيُّ لَا يَجُوْزُ تَقْلِيْدُ الصَّحَابِيِّ اِلَّا فِيْمَا لَا يُدْرَكُ بِالْقِيَاسِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا يُقَلَّدُ اَحَدٌ مِنْهُمْ وَهٰذَا الْخِلَافُ فِي كُلِّ مَا ثَبَتَ عَنْهُمْ مِنْ غَيْرِ اِخْتِلَافٍ بَيْنَهُمْ وَمِنْ غَيْرِ اَنْ يَّثْبُتَ اَنَّهُ بَلَغَ غَيْرَ قَائِلِهٖ فَسَكَتَ مُسَلِّمًا لَهُ وَاَمَّا اِنْ اخْتَلَفُوْا فِيْ شَيْءٍ فَالْحَقُّ لَا يَعْدُوْا اَقَاوِيْلَهُمْ وَلَا يَسْقُطُ الْبَعْضُ بِالْبَعْضِ بِالتَّعَارُضِ لِاَنَّهُ تَعَيَّنَ وَجْهُ الرَّاْيِ لَمَّا لَمْ يَجْرِ الْمُحَاجَّةُ بَيْنَهُمْ بِالْحَدِيْثِ الْمَرْفُوْعِ فَحَلَّ مَحَلَّ الْقِيَاسِ وَاَمَّا التَّابِعِيُّ فَاِنْ زَاحَمَهُمْ فِي الْفَتْوٰى يَجُوْزُ تَقْلِيْدُهٗ عِنْدَ بَعْضِ مَشَايِخِنَا خِلَافًا لِلْبَعْضِ.

ترجمہ: اور وہ جس پر باب السنہ کا ختم واقع ہوتا ہے اصحاب رسول اللہ ﷺ کی متابعت کا باب ہے، ابو سعید بردعی نے کہا کہ صحابی کی تقلید واجب ہے اس (قول صحابہ) کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا سماع اور توقیف کے احتمال کی وجہ سے اور نفس رائے میں ان کی اصابت کی فضیلت کی وجہ سے احوال قرآن کے مشاہدہ، اور اس کے اسباب کی معرفت کی وجہ سے اور ابو الحسن کرخی نے کہا کہ صحابی کی تقلید جائز نہیں ہے مگر ان چیزوں میں جن کو قیاس سے نہ جانا جاتا ہو اور امام شافعی نے کہا کہ ان میں سے کسی کی تقلید نہیں کی جائے گی اور یہ اختلاف ہر اس صورت میں ہے جو ان (صحابہ) سے ان کے درمیان بغیر

اختلاف کے ثابت ہوا اور بغیر اس کے ثابت ہو کہ وہ (حکم) اس کے قائل کے علاوہ کو پہونچا پھر اس نے اس کو تسلیم کرتے ہوئے سکوت اختیار کیا اور بہر حال[اگر ان لوگوں نے کسی چیز میں اختلاف کیا تو حق ان کے اقوال سے تجاوز نہ کرے گا اور بعض بعض سے تعارض کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا اس لئے کہ رائے کی وجہ متعین ہوگئی جب کہ انہوں نے آپس میں حدیث مرفوع سے استدلال نہ کیا ہو پس صحابی کا قول قیاس کے قائم مقام ہوگا اور بہر تابعی اگر صحابہ کے مزاحم ہو جائے فتوی میں تو ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اس (تابعی) کی تقلید جائز ہوگی برخلاف بعض کے۔

تشریح: مصنف جب سنت رسول اللہ ﷺ اور اس کے متصلات کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے اصحاب رسول اللہ یعنی صحابہ کی متابعت کے بیان کو شروع کر رہے ہیں جس پر باب السنہ کا اختتام ہوتا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ ابوسعید بردعی نے کہا ہے کہ مجتہد تابعی اور ان کے بعد والے مجتہدین پر واجب ہے کہ مجتہد صحابہ کی تقلید کریں البتہ ایک مجتہد صحابہ کے لئے دوسرے مجتہد صحابہ کی تقلید واجب نہیں ہے، تقلید کہتے ہیں کہ آدمی اپنے غیر کا اتباع کرے یہ سمجھتے ہوئے کہ وہ حق پر ہے دلیل میں غور وفکر کئے بغیر، اسی طرح صحابہ کے قول کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا، رہی یہ بات کہ تابعین وغیرہ پر صحابہ کی تقلید واجب کیوں ہے اور ان کے قول کی وجہ سے قیاس کو ترک کیوں کیا جائے گا؟ تو مصنفؒ اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ صحابہ کے قول میں سماع اور توقیف کا احتمال ہے یعنی یہ احتمال ہے کہ صحابہ نے جو کہا ہے اس کو حضور علیہ السلام سے سنا ہوگا اور اس قول کی واقفیت حضورؐ سے ہوئی ہوگی، پس تابعین اور ان کے بعد کے لوگوں کے لئے واجب ہوگا کہ صحابہ کی تقلید کرے، اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ صحابہ کی بات ان کی رائے کے قبیل سے ہے تو بھی ان کی رائے اس بات کی صلاحیت رکھتی ہے کہ اس کی وجہ سے دوسرے کے قیاس کو چھوڑ دیا جائے؛ کیونکہ ان کی رائے کو تابعین وغیرہ کی رائے پر فضیلت حاصل ہے، وجہ فضیلت یہ ہے کہ صحابہ نے احوال قرآن کا مشاہدہ کیا ہے اور ان کو اسباب قرآن کی معرفت حاصل تھی پس ان کی رائے اقوی ہوگی۔ ابوالحسن کرخی نے کہا کہ صحابہ کا قول اگر ایسی چیز کے بارے میں ہے جو قیاس سے نہ جانی جاتی ہو تو اس وقت صحابہ کی تقلید ضروری ہوگی؛ کیونکہ جب وہ امر: مدرک بالقیاس نہیں ہے تو اس وقت یہ متعین ہے کہ صحابہ کا یہ قول حضور ﷺ سے سنا ہوا ہے پس اس قول صحابہ کی تقلید واجب ہوگی اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا، ہاں اگر وہ امر مدرک بالقیاس ہو یعنی وہ امر ایسا ہو جس کا قیاس کے ذریعہ ادراک اور جانکاری ہو سکتی ہے تو اس صورت میں احتمال ہے کہ یہ ان کی رائے ہوگی اور ان کی رائے میں غلطی کا احتمال ہے؛ کیونکہ صحابہ گناہوں سے معصوم نہیں ہیں پس ان کے قول کی وجہ سے قیاس کو ترک نہیں کیا جائے گا۔ حضرت امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ کسی صحابہ کی تقلید نہیں کی جائے گی چاہے ان کا قول امرِ مدرک بالقیاس کے بارے میں ہو یا امرِ غیر مدرک بالقیاس کے بارے میں ہو۔

وهذا الخلاف الخ : مجتہد صحابی کی تقلید کے وجوب اور عدم وجوب کے سلسلہ میں جو بھی علماء کے درمیان اختلاف گذرا ہے وہ اختلاف کس صورت میں ہے اور کس صورت میں نہیں ہے اس کی تفصیل یہ ہے: پہلی صورت: صحابی رسول نے ایک بات کہی ہو اور اس میں صحابہ کے درمیان اختلاف نہ ہوا ہو، تو اس صورت میں اختلاف ہے اور اگر اس میں صحابہ کا اختلاف ثابت ہو گیا ہو تو اس وقت بلا اختلاف اس بات میں صحابہ کی تقلید واجب نہ ہوگی بلکہ مجتہد کے لئے جائز ہوگا کہ ان دونوں اقوال مختلفہ میں سے جس پر چاہے عمل کرے، دوسری صورت: یہ بات ثابت نہ ہو کہ: ایک بات ایک صحابہ نے کہی اور وہ بات ان کے علاوہ دوسرے صحابہ کے پاس پہونچی تو دوسرے صحابہ نے اس بات کو تسلیم کرتے ہوئے سکوت اختیار کیا تو اس صورت میں اختلاف ہے، اور اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ وہ حکم ان کے علاوہ کو پہونچا ہے اور انہوں نے سکوت اختیار کیا ہے اور اس حکم کو تسلیم کر لیا ہے تو یہ اجماع ہوگا اور اجماع کی تقلید بالاتفاق واجب ہے۔

واما ان اختلفوا فی شیء الخ : اور اگر کسی حکم میں صحابہ نے اختلاف کیا تو حق صحابہ کے ان اقوال مختلفہ کے علاوہ دوسرے قول کی طرف تجاوز نہ کرے گا یعنی حق ان ہی اقوال کے درمیان منحصر رہے گا۔

ولا يسقط البعض بالبعض بالتعارض الخ : یہاں سے ایک وہم کا جواب دیا گیا ہے، وہم یہ ہے کہ جب صحابہ کے اقوال مختلف اور متعارض

ہوجائے تو اذا تعارضا تساقطا کی وجہ سے واجب تھا کہ صحابہ کے تمام اقوال ساقط ہوجاتے اوران کے بعد والے مجتہد کے لئے جائز ہوتا کہ اپنے اجتہاد کے مطابق عمل کرے چاہے ان کا یہ اجتہاد اقوال صحابہ کے علاوہ ہو؟ مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ صحابہ کے اقوال کے مختلف اور متعارض ہونے کی وجہ سے ان اقوال میں سے ایک قول دوسرے قول کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا مصنف نے **لانہ تعین وجہ الرای الخ** : سے اس کی وجہ کو بیان کیا ہے کہ صحابہ نے آپس میں اختلاف کے باوجود بھی جب اپنے اپنے اقوال پر حدیث مرفوع سے استدلال نہیں کیا ہے تو اس عدم استدلال سے یہ بات متعین ہوگئی کہ یہ باتیں: صحابہ نے اپنی رائے سے کہی ہے پس ان کے اقوال کو قیاس کے قائم مقام قرار دے دیا جائے گا اور ان کے اقوال کا متعارض ہونا دو قیاسوں کا متعارض ہونا ہوگا، پس جیسے دو قیاس تعارض کی وجہ سے باطل نہیں ہوتے ہیں اسی طرح ان کے اقوال بھی تعارض کی وجہ سے باطل نہیں ہوں گے اور قیاس کی طرح ایک قول کو دوسرے قول پر کسی وجہ ترجیح کی وجہ سے ترجیح دیا جائے گا اور بعد والے مجتہد کے لئے مناسب نہ ہوگا کہ اقوال صحابہ سے ہٹ کر اپنے اجتہاد سے کوئی نیا قول پیدا کرے۔

واما التابعی فان زاحمھم فی الفتوی الخ : اگر تابعی فتوی میں صحابہ کے مزاحم ہوجائے جیسے شریح تابعی حضرت علی سے مزاحم ہوگئے بیٹے کے باپ کے لئے شہادت دینے کے بارے میں کہ حضرت علی کے نزدیک بیٹا باپ کے لئے گواہی دے سکتا ہے، اس فتوی میں شریح نے حضرت علی کی مخالفت کی اور عدم جواز کا فتوی دیا یہ قصہ مشہور ہے، تو اس مزاحمت کے وقت ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اس تابعی کی تقلید جائز ہے برخلاف بعض کے کہ ان کے نزدیک اس وقت تابعی کی تقلید جائز نہیں ہے۔

بَابُ الْاِجْمَاعِ

اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِيْمَنْ يَنْعَقِدُ بِهِمُ الْاِجْمَاعُ قَالَ بَعْضُهُمْ لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِلصَّحَابَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِاَهْلِ الْمَدِيْنَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِعِتْرَةِ الرَّسُوْلِ ﷺ وَالصَّحِيْحُ عِنْدَنَا اَنَّ اِجْمَاعَ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ مِنْ اَهْلِ الْعَدَالَةِ وَالْاِجْتِهَادِ حُجَّةٌ .

ترجمہ: (یہ) اجماع کا باب ہے، لوگوں نے ان لوگوں کے بارے میں اختلاف کیا ہے جن کے ساتھ اجماع منعقد ہوتا ہے، ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اجماع (معتبر) نہیں ہے مگر صحابہ کا اور ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اجماع (معتبر) نہیں ہے مگر اہل مدینہ کا اور ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اجماع (معتبر) نہیں ہے مگر رسول اللہ ﷺ کے خاندان والوں کا اور صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ ہر زمانے کے اہل عدالت اور اہل اجتہاد علماء کا اجماع حجت ہے۔

تشریح: مصنف جب سنت کی بحثوں سے فارغ ہوگئے تو یہاں سے اجماع کی بحثوں کو شروع فرمارہے ہیں، اجماع کے لغت میں دو معنی ہیں، ایک: کسی چیز کا عزم کرنا، دوسرا: اتفاق کرنا، اور اصطلاح اصولیین میں: محمد ﷺ کی امت میں سے تمام صالح مجتہدین کا کسی زمانہ میں کسی واقعہ پر اتفاق کرلینا، یہ بات یاد رہے کہ اجماع کے حجت ہونے پر عام مسلمانوں کا اتفاق ہے، سوائے نظام معتزلی، شیعہ اور بعض خوارج کے کہ یہ لوگ اجماع کے حجت ہونے کے قائل نہیں ہیں، اجماع کی حجیت پر دلیل یہ آیت ہے: **ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الھدی ویتبع غیر سبیل المؤمنین نولہ ما تولی ونصلہ جھنم وساءت مصیرا** (سورہ نساء: ۱۱۵) اور جو کوئی مخالفت کرے رسول کی جبکہ کھل چکی اس پر سیدھی راہ اور چلے سب مسلمانوں کے رستے کے خلاف تو ہم حوالہ کریں گے اس کو اسی طرف جو اس نے اختیار کیا اور ڈالیں گے اس کو دوزخ میں اور وہ بہت بری جگہ پہونچا۔ یہ آیت دلیل اس طرح ہے کہ اس میں مؤمنین کے راستہ سے ہٹ کر دوسرا راستہ اختیار کرنے پر وعید وارد ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مؤمنین کے راستہ یعنی ان کے اجماع کی پیروی ضروری ہے، پس اس کا حجت ہونا ثابت ہوگیا۔ حجیت اجماع کی دلیل حدیث سے: حضور ﷺ نے فرمایا **اِتَّبِعُوا السَّوَادَ الْاَعْظَمَ فَاِنَّهٗ مَنْ شَذَّ شُذَّ فِي النَّارِ**. سواد اعظم کا اتباع کرو اس لئے کہ جو جماعت سے الگ ہوا وہ جہنم میں داخل ہوگا، یعنی عامۃ المؤمنین کی راہوں پر چلنا ضروری ہے، اس سے ثابت ہوا کہ اجماع امت حجت ہے، اس کے علاوہ بہت سی آیات واحادیث سے اس کی حجیت ثابت ہے، اجماع کا حجت ہونا عقل سے بھی ثابت ہے، وہ

اس طرح کہ جس حادثہ اور واقعہ کے بارے میں قرآن وحدیث میں ذکر نہ ہو اس پر اجماع کرنا اور اس کو حجت ماننا ضروری ہوگا ورنہ اس مسئلہ کا حل کہاں سے آئے گا، کوئی نبی تو آئیں گے نہیں، نتیجہ یہ ہوگا کہ اس باب میں لوگ حق سے نکل جائیں گے اور شریعت منقطع ہو جائے گی جبکہ ہر باب میں شریعت کا ہونا الی یوم القیامۃ طے ہے۔

اختلف الناس فیمن ینعقد بهم الاجماع الخ : جو لوگ اجماع کی حجیت کے قائل ہیں ان کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ کن لوگوں کا اجماع معتبر ہے، اس کی تفصیل درجہ ذیل ہے۔

قال بعضهم لااجماع الا للصحابة . بعض لوگ یعنی داؤد ظاہری، ان کے متبعین اور دو روایتوں میں سے ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل نے کہا ہے کہ اجماع صرف صحابہ کا معتبر ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول **کنتم خیر امة اخرجت للناس** ، اور اللہ تعالیٰ کے قول **کذالک جعلنا کم امة وسطا** کے مخاطب حضرات صحابہ ہی ہیں کیونکہ خطاب موجود سے ہوتا ہے اور ان آیات کے نزول کے وقت یہی لوگ موجود تھے، پس صرف صحابہ خیر امت اور امت وسط ہوئے اور ان کے امت وسط اور خیر امت ہونے کی وجہ سے ان کا اجماع معتبر ہوگا، ہم نے اس کا جواب دیا کہ خطاب موجود سے تو ہوتا ہی ہے اور کبھی غیر موجود سے بھی کیا جاتا ہے جیسے **ولو تری اذ المجرمون ناکسوا رؤسهم** ، اس میں تری کا مخاطب غیر معین اور غیر موجود ہے، دوسری بات یہ کہ اجماع کے ثبوت پر جو نصوص ہیں وہ عام ہیں پس وہ نصوص صحابہ اور غیر صحابہ سب کو شامل ہوئیں۔

وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدینة : اور بعض یعنی امام مالک نے کہا ہے کہ اجماع صرف اہل مدینہ کا معتبر ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا **ان المدینة کالکیر تنفی خبثها کما ینفی الکیر خبث الحدید (رواه الشیخان)** مدینہ طیبہ لوہار کی بھٹی کی طرح ہے مدینہ اپنے خبث (خطاء) کو ایسے ہی دور کر دیتا ہے جیسے لوہار کی بھٹی لوہے کے زنگ اور میل کچیل کو دور کر دیتی ہے، پس جب مدینہ اس وصف کے حامل ہے تو اس کے باشندگان کے اجماع سے حق نہیں نکلے گا بلکہ ان کا اجماع حق ہوگا، یعنی جب اہل مدینہ سے خبث اور خطا منتفی ہے تو ان کا اجماع درست ہوا اور اس کو ماننا واجب ہوا، اور چونکہ دوسری جگہوں کے لئے یہ وصف نہیں ہے پس دوسرے لوگوں کا اجماع معتبر نہ ہوگا، ہم نے اس کا جواب دیا کہ یہ حدیث زیادہ سے زیادہ مدینہ اور اہل مدینہ کے فضائل پر دلالت کرتی ہے، اس سے دوسروں کی فضیلت کی نفی نہیں ہوتی ہے اور نہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ صرف اہل مدینہ کا اجماع معتبر ہے دوسروں کا معتبر نہیں ہے۔

وقال بعضهم لا اجماع الا لعترة النبی : اور بعض یعنی روافض میں سے فرقہ زیدیہ اور امامیہ نے کہا کہ صرف حضور ﷺ کے اقرباء اور خاندان کے لوگوں کا اجماع معتبر ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا **انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت ویطهرکم تطهیرا** ، وجہ تمسک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور ؐ کے اقرباء سے خاص طور پر رِجس کی نفی کی ہے، اس سے ثابت ہوا کہ یہ لوگ غلطی سے معصوم ہیں، پس ان ہی کا قول اور اجماع درست اور حجت ہوگا، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں رجس سے مراد خطا نہیں ہے جیسا کہ آپ سمجھ رہے ہیں بلکہ رجس سے مراد تہمت ہے یعنی اللہ نے اس آیت میں ازواج مطہرات کے فاحشہ ہونے کی تہمت کو دور کیا ہے، جب خطا کی نفی مراد نہیں ہے تو یہ لوگ گناہوں سے معصوم بھی نہیں ہوئے۔

والصحیح عندنا الخ : ہم احناف کے نزدیک اس سلسلہ میں صحیح بات یہ ہے کہ ہر زمانہ کے عادل اور مجتہد علماء کا اجماع معتبر اور حجت ہے؛ کیونکہ جن دلائل سے اجماع کا حجت ہونا ثابت ہے وہ دلائل عام ہیں، اس میں اہل مدینہ، اصحاب نبی اور عترت رسول کی کوئی خصوصیت نہیں ہے۔

وَلَا عِبْرَةَ بِقِلَّةِ الْعُلَمَاءِ وَكَثْرَتِهِمْ وَلَا بِالثَّبَاتِ عَلٰی ذَالِکَ حَتّٰی یَمُوْتُوْا وَلَا بِمُخَالَفَةِ اَهْلِ الْهَوٰی فِیْمَا نُسِبُوْا بِهٖ اِلَی الْهَوٰی وَلَا بِمُخَالَفَةِ مَنْ لَا رَاْیَ لَهٗ فِی الْبَابِ اِلَّا فِیْمَا یَسْتَغْنِیْ عَنِ الرَّاْیِ.

ترجمہ: اور علماء کی قلت و کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور نہ مرنے تک اس (اجماع) پر ثابت رہنے کا (اعتبار ہے) اور نہ اہل خواہشات کی مخالفت کا (اعتبار ہے) ان امور میں جن کی وجہ سے وہ (اہل ہوی) ہوی کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں اور نہ ان لوگوں کی مخالفت کا (اعتبار ہے) جن کی اس باب میں کوئی رائے نہیں ہے مگر اس باب میں جو رائے سے مستغنی ہو۔

تشریح: بعض اصولیین جیسے امام الحرمین اور ان کے متبعین اس طرف گئے ہیں کہ اجماع کے حجت ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ اجماع کرنے والے کی تعداد اہل تواتر کے عدد کو پہونچ جائے، اس لئے کہ جب اس کی تعداد حد تواتر کو پہونچ جائے گی تو ان اجماع کرنے والے کا باطل پر اجماع اور اتفاق کرنا ممکن نہ ہوگا ان لوگوں کی طبیعتوں اور رائے کے مختلف ہونے کی وجہ سے، جیسا کہ خبر میں اہل تواتر کا جھوٹ پر اتفاق ممکن نہیں ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اجماع کرنے والے علماء کی قلت و کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے یعنی جن علماء نے اجماع کیا ہے ان کی تعداد کثیر ہو یا قلیل حد تواتر کو پہونچے ہو یا نہ پہونچے بہر حال ان کا اجماع معتبر اور حجت ہوگا اور یہی جمہور کا مذہب ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جو دلائل نقلیہ اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتی ہیں ان میں اجماع کے لئے عدد خاص کا ذکر نہیں ہے یعنی ان دلائل میں یہ مذکور نہیں ہے کہ اجماع کے لئے یہ تعداد ضروری ہے اگر یہ تعداد نہ ہو تو اجماع منعقد نہ ہوگا۔

ولا بالثبات علی ذالک حتی یموتوا : مجتہدین نے جو اجماع کیا ہے اس اجماع کے منعقد ہونے کے لئے کیا یہ ضروری ہے کہ اسی اجماع پر ان تمام مجتہدین کی وفات ہو گئی ہو؟ اس سلسلہ میں علماء کے چار اقوال ہیں (۱) امام احمد بن حنبل نے کہا ہے کہ جن مجتہدین نے اجماع کیا ہے وہ تمام یا ان میں سے بعض اس اجماع سے رجوع کرنا چاہے یا مجتہدین کے علاوہ دوسرے لوگ اس اجماع کی مخالفت کرے تو یہ جائز ہے اور اس صورت میں وہ اجماع منعقد نہ ہوگا؛ لیکن جب وہ تمام مجتہدین اسی اجماع پر مر جائے تو وہ اجماع منعقد ہو جائے گا اور اس کو ماننا سب کے لئے ضروری ہوگا اس کی مخالفت جائز نہ ہوگی (۲) صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ مجتہدین کے اجماع کرنے کے بعد مجتہدین اور ان کے علاوہ کے لئے اس اجماع سے رجوع اور مخالفت جائز نہیں ہے اگر چہ اجماع منعقد کئے ہوئے کچھ ہی دیر ہوا ہو، اس اجماع کے منعقد ہونے کے لئے یہ بات شرط نہیں ہے کہ اسی اجماع پر وہ تمام مجتہدین مر جائے، جیسا کہ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں، اور یہ، ہمارے، جمہور علماء، بعض اصحاب شافعی، اشاعرہ، اور معتزلہ کا مذہب ہے۔ (۳) ابو اسحٰق اسفرائی اور صاحب الاحکام فرماتے ہیں کہ اجماع منعقد ہونے کے لئے تمام مجتہدین کا اسی اجماع پر مرجانا اجماع سکوتی میں شرط ہے، اجماع غیر سکوتی میں شرط نہیں ہے (اجماع سکوتی کا بیان ابھی آتا ہے)۔ (۴) امام الحرمین فرماتے ہیں کہ اجماع کی سند اور بنیاد اگر قیاس ہے تو اس اجماع کے منعقد ہونے کے لئے تمام مجتہدین کا اسی اجماع پر مرجانا شرط ہے اور اگر اجماع کی بنیاد اور سند نص قطعی ہے تو اس کے منعقد ہونے کے لئے تمام مجتہدین کا اسی اجماع پر مرجانا شرط نہیں ہے؛ بلکہ ان کی زندگی میں بھی اجماع منعقد ہو جائے گا، ان چاروں اقوال میں سے ہمارے، جمہور کا قول: مختار اور پسندیدہ ہے؛ کیونکہ جن دلائل نقلیہ سے اجماع کی حجیت ثابت ہے وہ دلائل عام ہیں، ان میں وہ تفصیل نہیں بیان کی گئی ہے جو جمہور کے علاوہ علماء نے بیان کی ہے۔

ولا بمخالفة اهل الهوی الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ اہل ہوی یعنی خواہشات نفس کی اتباع کرنے والے لوگوں کو جس امر کے ارتکاب کی وجہ سے ہوی اور ضلالت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے یعنی جس امر کے ارتکاب کی وجہ سے ان کو اہل ہوی کہا جاتا ہے اگر اس امر کے خلاف اجماع منعقد ہوا اور وہ اہل ہوی اس اجماع کی مخالفت کرے تو اس کی یہ مخالفت معتبر نہ ہوگی جیسے روافض کو گمراہ اور روافض اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ حضرت ابو بکر صدیق کی فضیلت کا انکار کرتے ہیں، علماء نے حضرت ابو بکر کی فضیلت پر اجماع کیا ہے، اب اگر روافض اس اجماع کا انکار اور مخالفت کرے تو اس کی یہ مخالفت معتبر نہ ہوگی۔

ولا بمخالفة من لا رای له فی الباب الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ علماء نے جن احکام پر اجماع کیا ہے اگر ان احکام کا تعلق رائے اور اجتہاد سے ہے اور اس اجماع کی وہ لوگ مخالفت کرے جن کو اس باب میں رائے اور اجتہاد حاصل نہ ہو یعنی وہ عوام ہو تو اس کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، ہاں اگر اجماع جن احکام پر ہے وہ احکام رائے اور اجتہاد سے مستغنی ہو یعنی وہ احکام رائے سے ثابت نہ ہوں اور اس اجماع کی ایسے لوگ مخالفت کرے جن کی کوئی

رائے نہ ہو تو اس کی مخالفت کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ اجماع منعقد نہ ہوگا جیسے نقل قرآن، نماز کی رکعتوں کی تعداد، یہ: مصنف اور بہت سے محققین کا مذہب ہے، ایک قول یہ ہے کہ مطلقاً عوام کی مخالفت کا اعتبار نہیں ہے چاہے وہ احکام جن پر اجماع ہوا ہے اجتہاد اور رائے کے قبیل سے ہو یا اجتہاد اور رائے سے مستغنی ہو، صرف مجتہدین ہی کا قول معتبر ہوگا؛ کیونکہ عامی آدمی مجتہد کا مقلد ہوتا ہے پس اس کے لئے مجتہد کا قول اختیار کرنا واجب ہوگا اور اس کی مخالفت جائز نہ ہوگی لہذا اس کی مخالفت کا اعتبار نہ ہوگا، اور یہ مذہب جمہور کا ہے، اور ایک قول یہ بھی ہے کہ عوام کا قول مطلقاً معتبر ہوگا چاہے وہ احکام جن پر اجماع ہوا ہے اجتہاد اور رائے کے قبیل سے ہو یا اس سے مستغنی ہو؛ کیونکہ عوام بھی امت محمدیہ میں سے ہیں اور عصمت پوری امت کے لئے ثابت ہے نہ کہ صرف مجتہدین کے لئے اور یہ مذہب قاضی ابوبکر الباقلانی کا ہے۔

ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلٰى مَرَاتِبَ فَالْأَقْوٰى إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ نَصًّا لِأَنَّهُ لَا خِلَافَ فِيْهِ فَفِيْهِمْ أَهْلُ الْمَدِيْنَةِ وَعِتْرَةُ الرَّسُوْلِ ﷺ ثُمَّ الَّذِيْ ثَبَتَ بِنَصِّ بَعْضِهِمْ وَسُكُوْتِ الْبَاقِيْنَ لِأَنَّ السُّكُوْتَ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى التَّقْرِيْرِ دُوْنَ النَّصِّ ثُمَّ إِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَ الصَّحَابَةِ عَلٰى حُكْمٍ لَمْ يَظْهَرْ فِيْهِ قَوْلُ مَنْ سَبَقَهُمْ مُخَالِفًا.

ترجمہ: پھر اجماع کے چند مراتب ہیں چنانچہ سب سے زیادہ قوی صحابہ کا اجماع صریحی ہے اس لئے کہ اس (قسم) میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ ان (صحابہ) میں اہل مدینہ اور رسول اللہ کے اقرباء (داخل) ہیں پھر وہ اجماع جو ان (صحابہ) کے بعض کی صراحت اور باقی کے سکوت سے ثابت ہو کیونکہ سکوت: تقریر (حکم ثابت کرنے) پر دلالت کرنے میں تصریح سے کم درجہ ہے پھر ان لوگوں کا اجماع جو صحابہ کے بعد کے ہیں ایسے حکم پر جس میں ان سے پہلے لوگوں (صحابہ) کا قول ظاہر نہ ہو اس حال میں کہ وہ (صحابہ) مخالف ہو۔

تشریح: مصنف جب فارغ ہو گئے ان لوگوں کی بحث سے جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے تو یہاں سے اجماع کے رکن اور اس کے مراتب کو بیان کر رہے ہیں، چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ اجماع کے بہت سے مراتب ہیں جو ایک دوسرے سے متفاوت ہیں، سب سے زیادہ قوی درجہ کا اجماع: صحابہ کا اجماع صریحی ہے، صحابہ کا اجماع صریحی یہ ہے کہ صحابہ کہیں **اجمعنا علی کذا**، کہ ہم نے اس حکم پر اجماع کیا ہے، رہی یہ بات کہ صحابہ کا اجماع صریحی سب سے زیادہ قوی درجہ کا اجماع کیوں ہے؟ تو مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ اس لئے کہ اس اجماع میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، کیونکہ صحابہ میں اہل مدینہ اور عترۃ رسول اور دیگر سب داخل ہیں، دوسری بات یہ کہ سب کی طرف سے صراحت ہے، پس عدم اختلاف اور صراحت کی وجہ سے اجماع کی یہ قسم سب سے زیادہ قوی ہوئی، یہ اجماع سب سے زیادہ قوی ہونے کی وجہ سے آیت کریمہ اور خبر متواتر کے درجہ میں ہے کہ جس طرح آیت اور خبر متواتر کا منکر کافر ہوتا ہے اسی طرح اس اجماع کا منکر بھی کافر ہوتا ہے، اس اجماع کی مثال حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خلافت پر تمام صحابہ کا اجماع ہے۔

ثم الذی ثبت بنص بعضهم وسکوت الباقین الخ . پھر دوسرے درجہ کا اجماع وہ ہے جو بعض صحابہ کی صراحت اور ان کے علاوہ باقی صحابہ کے سکوت سے ثابت ہو، یعنی کسی چیز پر بعض صحابہ نے صراحتاً حکم لگایا پھر وہ حکم اس زمانے کے علماء کے درمیان پھیل گیا، اور اس حکم میں غور و فکر کی مدت گذر گئی؛ لیکن کسی نے اس حکم کی مخالفت نہیں کی بلکہ سکوت اختیار کیا تو یہ بھی جمہور علماء کے نزدیک اجماع ہی ہے، اس کا نام اجماع سکوتی ہے، اس اجماع کے صحیح اور حجت ہونے پر جمہور کی دلیل یہ ہے کہ تمام مجتہدین کا اس حکم کے بارے میں صراحتاً تکلم دشوار، اور غیر معتاد ہے، عادت یہ ہے کہ بڑے علماء فتوی دیتے ہیں اور باقی سب اس کو تسلیم کرتے ہیں پس باقی لوگوں کا اختلاف نہ کر کے سکوت اختیار کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ان کو اس حکم سے اتفاق ہے اور جب ایسا ہے تو ان حضرات کا اس حکم پر سکوت کرنا تصریح کے درجہ میں ہوگا۔ ہمارے اصحاب احناف میں سے عیسی بن ابان، اور داؤد ظاہری، ابوبکر باقلانی، بعض معتزلہ، امام غزالی اور امام شافعی کے دو قول میں سے ایک قول یہ ہے کہ یہ اجماع شرعاً اجماع نہیں ہے اور نہ یہ اجماع حجت ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ باقی لوگوں کا سکوت، اتفاق اور رضامندی کی دلیل نہیں ہے؛ کیونکہ کبھی سکوت: متکلم کی ہیبت اور اس کے رعب کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے حضرت عمرؓ عول کے صراحتا

قائل تھے انہوں نے جب یہ حکم دیگر صحابہ کے سامنے رکھا تو تمام صحابہ نے آپ کے حکم اور رائے کے سامنے سکوت اختیار کیا، حضرت عمرؓ کے انتقال کے بعد حضرت عبداللہ بن عباس عول کا انکار کرنے لگے، ان سے کہا گیا کہ حضرت عمر کے زمانہ میں آپ نے انکار کیوں نہیں کیا؟ تو انہوں نے فرمایا کان رجلا مھیبا کہ عمر بڑے بارعب تھے ان کی ہیبت کی وجہ سے انکار نہیں کیا، حضرت امام شافعی کی اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ خوف سے انکار نہ کرنے کا احتمال اگر چہ صحیح ہے لیکن مجتہدین کی حالت یہ ہے کہ وہ اختلاف کو ظاہر کرتے ہیں، رہا حضرت عبداللہ ابن عباس کا اختلاف اور انکار ظاہر نہ کرنے کا واقعہ تو یہ ثابت نہیں ہے، حضرت عمرؓ حق کے سامنے سرخم فرمادیا کرتے تھے، کئی معاملات میں بہت سے صحابہ نے برملا حضرت عمرؓ سے اختلاف کیا ہے، پس یہ کہنا کہ حضرت عمر کے رعب کی وجہ سے حضرت ابن عباس نے انکار نہیں کیا، یہ غلط ہے۔

لِاَنَّ السُّکُوْتَ فِی الدَّلَالَۃِ الخ :اجماع سکوتی: اجماع صریحی سے کم درجہ کا ہے اسی کمتری کی وجہ سے اس اجماع کا منکر کافر نہیں کہلائے گا جبکہ اجماع صریحی کا منکر کافر ہوتا ہے، رہی یہ بات کہ اجماع سکوتی: اجماع صریحی سے کم درجہ کیوں ہے؟ مصنف یہاں سے اس کی وجہ پیش کررہے ہیں کہ اجماع صریحی میں؛ صریحی قول بھی حکم کی تقریر اور اثبات پر دلالت کرتا ہے اور اجماع سکوتی میں؛ سکوت بھی حکم کی تقریر اور اثبات پر دلالت کرتا ہے مگر صریحی قول کی دلالت زیادہ واضح ہوتی ہے اور سکوت کی دلالت کم واضح ہوتی ہے پس چونکہ صریحی قول کی دلالت زیادہ واضح ہوتی ہے اس لئے اجماع صریحی میں تمام صحابہ کے صریحی قول سے جو اجماع منعقد ہوگا وہ اقوی ہوگا اور سکوت کی دلالت چونکہ کم واضح ہوتی ہے اس لئے اجماع سکوتی میں سکوت کے ذریعہ جو اجماع منعقد ہوگا وہ اس کی بہ نسبت کم رتبہ ہوگا۔

ثم اجماع من بعد الصحابة الخ : تیسرے درجہ کا اجماع ان لوگوں کا اجماع ہے جو صحابہ کے بعد کے ہیں خواہ بعد والے اہل اجماع کا تعلق صحابہ کے بعد والے زمانوں میں سے کسی بھی زمانہ سے ہو؛ لیکن شرط یہ ہے کہ یہ اجماع ایسے حکم پر ہو جس میں پہلے والے لوگوں یعنی صحابہ کا اختلاف ظاہر نہ ہوا ہو؛ بلکہ اس حکم کے سلسلہ میں صحابہ کا کوئی قول ہی ظاہر نہ ہوا ہو نہ موافق نہ مخالف اور نہ مختلف فیہ پس یہ اجماع خبر مشہور کے درجہ میں ہے، خبر مشہور کی طرح علم طمانیت کا فائدہ دیتا ہے علم یقین کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔

ثُمَّ اِجْمَاعُهُمْ عَلٰى قَوْلٍ سَبَقَهُمْ فِيْهِ مُخَالِفٌ فَقَدْ اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي هٰذَا الْفَصْلِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ هٰذَا لَا يَكُوْنُ اِجْمَاعًا لِاَنَّ مَوْتَ الْمُخَالِفِ لَا يُبْطِلُ قَوْلَهٗ وَعِنْدَنَا اِجْمَاعُ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ حُجَّةٌ فِيْمَا سَبَقَ فِيْهِ الْخِلَافُ وَفِيْمَا لَمْ يَسْبِقْ لٰكِنَّهٗ فِيْمَا لَمْ يَسْبِقْ فِيْهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُوْرِ مِنَ الْحَدِيْثِ وَفِيْمَا سَبَقَ فِيْهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الصَّحِيْحِ مِنَ الْاٰحَادِ ـ

ترجمه: پھر ان کا اجماع ایسے قول پر جس میں ان سے پہلے لوگ (صحابہ) اختلاف کرنے والے ہوں پس (اجماع کی) اس قسم میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ ان (علماء) کے بعض نے کہا ہے کہ یہ، اجماع نہ ہوگا کیونکہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرتی ہے اور ہمارے نزدیک ہر زمانے کے علماء کا اجماع حجت ہے اس میں بھی جس میں پہلے اختلاف گذرا ہو اور اس میں بھی جس میں (اختلاف) پہلے نہ گذرا ہو لیکن وہ (اجماع) اس میں جس میں اختلاف پہلے نہیں گذرا ہے حدیث مشہور کے درجہ میں ہے اور اس میں جس میں اختلاف گذر چکا ہے حدیث صحیح واحد کے درجہ میں ہے۔

تشریح: چوتھے درجہ پر: صحابہ کے بعد والے لوگوں (تابعین) کا اس حکم پر اجماع کرنا ہے جس حکم میں صحابہ کا اختلاف ظاہر ہو چکا ہو یعنی بعض صحابہ کسی حکم پر فتوی دے اور اس میں دوسرے بعض صحابہ کا اختلاف ہو الغرض اس حکم میں حضرات صحابہؓ کے دو مختلف اقوال ہوں پھر بعد والے مثلا تابعین ان دو نوں قولوں میں سے کسی ایک قول پر اجماع کرے جیسے ام ولد کی بیع کے سلسلہ میں صحابہ کے دو اقوال ہیں ایک حضرت عمرؓ کا قول کہ جائز نہیں ہے، اور دوسرا حضرت علیؓ کا قول کہ جائز ہے پھر اس کے بعد تابعین نے ان دونوں قولوں میں سے ایک یعنی عدم جواز کے حکم پر اجماع کیا، تو اس چوتھے درجہ کے اجماع کے بارے میں علماء نے اختلاف کیا ہے چنانچہ بعض یعنی اہل ظواہر، اصولیین کی ایک جماعت، ابوبکر صیرفی شافعی، شیخ ابوالحسن اشعری، اور امام احمد بن حنبل وغیرہ

حضرات نے کہا ہے کہ یہ اجماع اجماع شرعی نہ ہوگا یہاں تک کہ وہ حکم، اجتہادی ہی رہے گا جیسے پہلے تھا، کسی بھی شخص کے لئے جائز ہوگا کہ اس حکم کو نہ لیکر قول مخالف کو لے لے جس پر اجماع نہ ہوا ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اس اجماع میں تمام لوگوں کا اتفاق نہیں ہوا ہے کیونکہ اس حکم کے علاوہ دوسرا قول مخالف بھی موجود ہے جبکہ اجماع کے لئے ضروری اور شرط ہے تمام کا اتفاق، رہ گئی یہ بات کہ جن صحابہ کا اختلاف ہے ان کا انتقال ہو چکا ہے اس لئے سب کا اتفاق ہو گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کے انتقال سے ان کا قول مخالف باطل نہ ہوگا، اگر انتقال سے قول باطل ہوگا تو ائمہ اربعہ کے مذاہب باطل ہو جائیں گے؛ کیونکہ ان کا بھی انتقال ہو چکا ہے۔ ہم احناف کے نزدیک صحابہ کے بعد ہر زمانے کے علماء کا اجماع حجت ہے چاہے اس حکم میں صحابہ کا آپس میں اختلاف ہو یا اختلاف نہ ہو، ہاں دونوں میں فرق یہ ہے کہ بعد والے مثلا تابعین کا جس حکم پر اجماع ہوا ہے اس میں صحابہ کا اختلاف نہ ہو تو وہ حدیث مشہور کے درجہ میں ہے، اور اگر اسمیں صحابہ کا اختلاف ہو تو وہ اجماع خبر واحد صحیح کے حکم میں ہے۔

وَاِذَا انْتَقَلَ اِلَيْنَا اِجْمَاعُ السَّلَفِ بِاِجْمَاعِ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ عَلٰى نَقْلِهٖ كَانَ فِي مَعْنٰى نَقْلِ الْحَدِيْثِ الْمُتَوَاتِرِ وَاِذَا انْتَقَلَ اِلَيْنَا بِالْاِفْرَادِ كَانَ كَنَقْلِ السُّنَّةِ بِالْاٰحَادِ وَهُوَ يَقِيْنٌ بِاَصْلِهٖ لٰكِنَّهٗ لَمَّا انْتَقَلَ اِلَيْنَا بِالْاٰحَادِ اَوْجَبَ الْعَمَلَ دُوْنَ الْعِلْمِ وَكَانَ مُقَدَّمًا عَلَى الْقِيَاسِ.

ترجمہ: اور جب ہماری طرف سلف (صحابہ) کا اجماع منتقل ہوا اس کی نقل پر ہر زمانے کے علماء کے اجماع کے ساتھ تو وہ (اجماع) حدیث متواتر کو نقل کرنے کے معنی میں ہوگا اور جب ہماری طرف وہ (اجماع) افراد (خبر واحد) کے ساتھ منتقل ہو کر آیا تو وہ (اجماع)، سنت کو آحاد کے ساتھ نقل کرنے کے مانند ہوگا اور یہ (اجماع) اپنی اصل کے اعتبار سے یقینی ہے لیکن جب ہماری طرف آحاد کے ساتھ منتقل ہو کر آیا تو عمل کو واجب کریگا نہ کہ علم کو اور یہ (اجماع) قیاس پر مقدم ہوگا۔

تشریح: مصنف جب اجماع کے مراتب اور اس کے رکن کے بیان سے فارغ ہو گئے تو یہاں سے یہ بیان کرنا شروع کیا کہ وہ کس کیفیت کے ساتھ ہم تک منتقل ہو کر آیا ہے اور اس اعتبار سے اس کا کیا مرتبہ ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب اجماع سلف یعنی صحابہ کا اجماع ہم تک اس حال میں منتقل ہو کر آیا ہو کہ اس کو نقل کرنے میں ہر زمانہ کے علماء متفق رہے ہوں کسی نے اس اجماع کی مخالفت نہ کی ہو تو ایسا اجماع حدیث متواتر کو نقل کرنے کے معنی میں ہوگا یعنی اس کے ناقل حدیث متواتر کے ناقل کے مانند ہوں گے اور اس صورت میں وہ اجماع، حدیث متواتر کی طرح مفید یقین ہوگا جیسے حدیث متواتر مفید یقین ہوتی ہے، اس اجماع پر عمل واجب ہوگا جیسے حدیث متواتر پر عمل واجب ہوتا ہے، اور اس اجماع کا منکر کافر ہوگا جیسے حدیث متواتر کا منکر کافر ہوتا ہے۔

واذا انتقل الینا بالافراد الخ . اور جب صحابہ کا اجماع ہم تک اس حال میں منتقل ہو کر آیا ہو کہ اس کو نقل کرنے میں ہر زمانہ کے علماء متفق نہ رہے ہوں بلکہ اس کے نقل کرنے والے آحاد اور افراد ہوں یعنی اس اجماع کو نقل کرنے والے کی تعداد متواتر کی تعداد سے کم ہو تو اس صورت میں اس اجماع صحابہ کا ہم تک منتقل ہو کر آنا ایسے ہی ہوگا جیسے خبر واحد صحیح کا ہم تک منتقل ہو کر آنا کہ جسطرح حدیث واحد صحیح اپنی اصل کے اعتبار سے تو یقینی ہوتی ہے لیکن چونکہ آحاد کے ساتھ منتقل ہو کر آتی ہے اس لئے خبر واحد ظنی اور موجب عمل ہوتی ہے، اس کا منکر کافر نہیں ہوتا ہے اسی طرح وہ اجماع صحابہ جو آحاد کے ساتھ ہم تک منتقل ہو کر آیا ہے، ظنی، اور موجب عمل ہوگا اس کا منکر کافر نہ ہوگا، قیاس سے متعارض ہونے کے وقت یہ اجماع اکثر علماء کے نزدیک قیاس پر مقدم ہوگا جیسے کہ خبر واحد صحیح قیاس پر مقدم ہوتی ہے، خبر واحد اور اس طرح کا اجماع قیاس پر مقدم اس لئے ہوگا کہ قیاس اپنی اصل کے اعتبار سے ظنی ہوتا ہے، اور خبر واحد صحیح اور یہ اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے قطعی اور یقینی ہیں اور قطعی ظنی پر مقدم ہوتا ہے پس خبر واحد صحیح اور یہ اجماع قیاس پر مقدم ہوں گے فقط

محمد ذاکر حسین قاسمی

۲۱ رصفر ۱۴۴۰ھ

بَابُ الْقِیَاس

وَهُوَ یَشْتَمِلُ عَلٰی بَیَانِ نَفْسِ الْقِیَاسِ وَشَرْطِهٖ وَرُکْنِهٖ وَحُکْمِهٖ وَدَفْعِهٖ اَمَّا الْاَوَّلُ فَالْقِیَاسُ هُوَ التَّقْدِیْرُ لُغَةً یُقَالُ قِسِ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ اَیْ قَدِّرْهُ بِهٖ وَاجْعَلْهُ نَظِیْرَ الْاٰخَرِ وَالْفُقَهَاءُ اِذَا اَخَذُوْا حُکْمَ الْفَرْعِ مِنَ الْاَصْلِ سَمَّوْا ذٰلِکَ قِیَاسًا لِتَقْدِیْرِهِمُ الْفَرْعَ بِالْاَصْلِ فِی الْحُکْمِ وَالْعِلَّةِ ۔

ترجمہ: (یہ) قیاس کا باب ہے اور یہ (باب قیاس) مشتمل ہوتا ہے نفس قیاس، اس کی شرط، اس کے رکن، اس کے حکم، اور اس کے دفع کے بیان پر، بہر حال اول تو قیاس اندازہ کرنا ہے لغت میں، کہا جاتا ہے **قس النعل بالنعل** یعنی اس (ایک جوتے) کا اندازہ کرو اس (دوسرے جوتے) سے اور اس (ایک جوتے) کو دوسرے (جوتے) کے برابر بناؤ، اور فقہاء نے جب فرع کے حکم کو اصل سے لیا تو اس (لینے) کا نام قیاس رکھا ان کے اندازہ کرنے کی وجہ سے فرع کا اصل کے ساتھ حکم اور علت میں۔

تشریح: مصنف جب اجماع کی بحث سے فارغ ہو گئے تو یہاں سے قیاس کی بحث کو شروع کر رہے ہیں، سوال: قیاس کو اجماع سے کیوں مؤخر کیا ہے؟ جواب: کیونکہ قیاس اجماع سے قوت میں کم ہے۔ عامۃ العلماء کہتے ہیں کہ قیاس حجت شرعی ہے اس پر عمل واجب ہے، دلیل یہ ہے کہ اللہ نے قرآن میں قیاس کا حکم فرمایا ہے: **فاعتبروا یا اولی الابصار** کہ اے عقلمندوں قیاس کرو اور حدیث میں وارد ہے کہ حضور ﷺ نے جب حضرت معاذؓ کو یمن بھیجا تو ان سے کہا: کس چیز سے فیصلہ کرو گے؟ حضرت معاذ نے فرمایا کتاب اللہ سے، حضور ﷺ نے فرمایا اگر کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو؟ انہوں نے کہا سنت رسول اللہ سے، آپ نے فرمایا سنت میں نہ پاؤ تو؟ حضرت معاذ نے کہا اپنی رائے سے اجتہاد یعنی قیاس کروں گا، حضور نے فرمایا: اللہ کا شکر ہے کہ اس نے اپنے رسول کے قاصد کو ایسی چیز کی توفیق دی ہے جس سے اللہ کا رسول راضی ہے، دیکھئے! حضور ﷺ نے قیاس کو پسند فرمایا ہے اس آیت اور حدیث سے معلوم ہوا کہ قیاس حجت شرعی ہے، روافض، خوارج، اور بعض معتزلہ قیاس کی حجیت کا انکار کرتے ہیں، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں ارشاد باری ہے **ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین**، جب رطب و یابس یعنی ہر چیز قرآن میں موجود ہے تو پھر قیاس کی کیا ضرورت ہے، ہماری طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ قرآن میں ہر چیز کے موجود ہونے کے باوجود بھی قیاس کی ضرورت ہے؛ کیونکہ قرآن میں بعض حکم ظاہر نہیں ہے، اور اس کا قیاس سے ظہور ہوتا ہے۔

وھو یشتمل علی بیان نفس القیاس الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ یہ باب: قیاس کا ہے اور یہ باب قیاس: نفس قیاس، شرط قیاس، رکن قیاس، حکم قیاس، اور دفع قیاس پر مشتمل ہے، نفس قیاس سے مراد قیاس کی لغوی اور شرعی تعریف ہے، شرط قیاس سے مراد وہ چیز ہے جس پر قیاس کی صحت موقوف ہو، رکن قیاس سے مراد وہ علت ہے جو اصل اور فرع یعنی مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان وصف جامع ہو اور حکم قیاس سے مراد وہ اثر ہے جو قیاس سے ثابت ہوتا ہے اور وہ اثر: حکم کو متعدی کرنا ہے اصل سے فرع کی طرف، اور دفع قیاس سے مراد احناف کی بیان کردہ علل مؤثرہ پر شوافع کی طرف سے وارد ہونے والے اعتراضات کو دفع کرنا ہے یعنی اس باب القیاس میں نفس قیاس، شرط قیاس، رکن قیاس، حکم قیاس، اور دفع قیاس سے بحث کی جائے گی، ان میں سے ہر ایک کی تفصیل اپنے اپنے موقع پر آتی ہے۔

اما الاول فالقیاس ھو التقدیر لغۃ الخ : یہاں "اول" سے مراد "نفس قیاس" ہے جس سے قیاس کی لغوی اور شرعی تعریف مراد ہے، چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ قیاس کے لغوی معنیٰ "اندازہ کرنے" کے ہیں، رہی یہ بات کہ قیاس کے لغوی معنیٰ "اندازہ کرنے کے" ہیں، اس کی کیا دلیل ہے؟ تو مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ محاورہ میں کہا جاتا ہے **قس النعل بالنعل** جس کا معنیٰ ہے **قدرہ بہ واجعلہ نظیر الاخر** کہ ایک جوتے کا دوسرے جوتے سے اندازہ کرلو اور ایک جوتے کو دوسرے جوتے کی نظیر یعنی مثل بنا دو، اس محاورہ سے معلوم ہوا کہ قیاس کے لغوی معنیٰ "اندازہ" کرنے کے ہیں۔

والفقھاء اذا اخذوا الخ : یہاں سے مصنف قیاس کی شرعی تعریف بیان کررہے ہیں کہ فقہاء نے جب فرع کے حکم کو اصل سے لیا تو اس لینے کا نام قیاس رکھا ان کے اندازہ کرنے کی وجہ سے فرع کا اصل کے ساتھ حکم اور علت میں ۔فرع کے حکم کو اصل سے لینے کا مطلب: فرع میں اصل کے حکم کے جیسا حکم ثابت کرنا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک چیز ہے جس پر کوئی حکم لگا ہوا ہے ہم نے غور کیا کہ یہ حکم اس پر کیوں لگا ہے اس کی علت کیا ہے؟ غور وفکر کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ اس حکم کی علت اور وجہ ''یہ'' ہے، اب ہمارے سامنے ایک دوسری چیز پیش آئی جس پر اب تک کوئی حکم لگایا نہیں گیا ہے، ہم نے غور کیا تو دیکھا کہ اس میں بھی وہی وصف اور علت پائی جارہی ہے پس اس دوسری چیز پر بھی ہم نے وہی حکم لگا دیا، دیکھئے! پہلی چیز اس حکم کے اعتبار سے اصل ہے اور دوسری چیز اس حکم کے اعتبار سے اس کی فرع ہے اور وہ علت ان دونوں چیزوں کے درمیان وصف جامع ہے، فقہاء: اسی اصل کے حکم جیسا حکم اس دوسری چیز میں ثابت کرنے کا نام قیاس رکھتے ہیں۔سوال: اس معنی شرعی اور معنی لغوی کے درمیان کیا مناسبت ہے؟ جواب: مصنف نے **لتقدیر ھم الفرع** سے اسی مناسبت کو سمجھایا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اس مذکورہ شرعی معنی میں غور کیجئے گا تو معلوم ہوگا کہ فقہاء نے فرع کا اصل کے ساتھ اندازہ لگایا ہے حکم اور علت میں، پس ''اندازہ'' کرنے میں دونوں معانی (معنی شرعی اور معنی لغوی) موافق ہوئے اور یہی ان دونوں میں مناسبت ہے، ہاں ان دونوں کے اندازہ میں فرق ہے وہ یہ کہ قیاس: لغت میں مطلق اندازہ کرنے کو کہتے ہیں اور معنی شرعی میں فرع کا اصل کے ساتھ حکم اور علت میں اندازہ کرنے کو کہتے ہیں۔

وَاَمَّا شَرْطُهٗ فَاَن لَّا یَکُوْنَ الْاَصْلُ مَخْصُوْصًا بِحُکْمِهٖ بِنَصٍّ آخَرَ کَقُبُوْلِ شَهَادَةِ خُزَیْمَةَؓ وَحْدَهٗ کَانَ حُکْمًا ثَبَتَ بِالنَّصِّ اِخْتِصَاصُهٗ بِهٖ کَرَامَةً لَّهٗ وَاَن لَّا یَکُوْنَ الْاَصْلُ مَعْدُوْلًا بِهٖ عَنِ الْقِیَاسِ کَاِیْجَابِ الطَّهَارَةِ بِالْقَهْقَهَةِ فِی الصَّلٰوةِ.

ترجمہ: اور بہر حال اس (قیاس) کی شرط تو وہ یہ ہے کہ اصل اپنے حکم کے ساتھ مخصوص نہ ہو دوسری نص کی وجہ سے جیسے تنہا خزیمہؓ کی گواہی کا قبول ہونا ایسا حکم ہے کہ ان کا اس کے ساتھ اختصاص ثابت ہے نص سے ان کی کرامت کی وجہ سے اور یہ ہے کہ اصل قیاس کے مخالف نہ ہو جیسے نماز میں قہقہہ کی وجہ سے طہارت (وضو) کو واجب کرنا۔

تشریح: قیاس کرنے کی چار شرطیں ہیں یعنی ایک چیز ہے جس پر کسی نص کے ذریعہ کوئی حکم لگایا گیا ہے اس حکم کو اگر فرع یعنی دوسری چیز کی طرف متعدی کرنے کا ارادہ ہو تو اس کے لئے چار شرطیں ہیں، پہلی شرط یہ ہے کہ وہ اصل یعنی پہلی چیز اس حکم کے ساتھ کسی دوسری نص کی وجہ سے مخصوص نہ ہو، اگر وہ اصل دوسری نص کی وجہ سے اپنے حکم کے ساتھ مخصوص ہوگا تو اس حکم کو فرع یعنی دوسری چیز کی طرف متعدی نہیں کیا جائے گا؛ جیسے حدیث میں آیا ہے کہ حضور ﷺ نے ایک اعرابی سے اونٹنی خریدی اور اس کو ثمن ادا کر دیا بعد میں اس نے ادائیگی ثمن کا انکار کر کے دوبارہ ثمن طلب کیا، حضور ﷺ نے کہا میں نے تو ثمن ادا کر دیا ہے، اس نے کہا گواہ پیش کیجئے، آپ ﷺ نے فرمایا اس وقت تو میرے تیرے سوا کوئی تھا نہیں کہ اس کو گواہ میں پیش کروں، حضرت خزیمہؓ نے کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ نے ثمن ادا کر دیا تھا، حضور ﷺ نے فرمایا تم تو موجود نہ تھے کہ میرے حق میں گواہی دے رہے ہو، انہوں نے کہا کہ آسمان اور غیب کی عظیم الشان خبروں میں جب ہم آپ کو سچا جانتے ہیں تو یہ کیا ہے یہ تو معمولی خبر ہے اس میں بھی آپ کے سچے ہونے کی تصدیق کرتا ہوں، حضور ﷺ نے ان کے اکرام اور عزت میں ان کی تنہا گواہی کو کافی قرار دیا اور فرمایا **من شھد له خزیمة فھو حسبه**، جبکہ نص قرآنی سے ثابت ہے کہ گواہی یا تو دو مرد دیں گے یا ایک مرد اور دو عورتیں، اس روایت میں اصل یعنی مقیس علیہ: حضرت خزیمہ کی تنہا شہادت ہے، اور اس کا حکم یعنی قبول ہونا حضرت خزیمہ کے ساتھ خاص ہے ان کی تعظیم وتکریم میں اور ان کا یہ اختصاص نص آخر یعنی **من شھد له خزیمة فھو حسبه** کی وجہ سے ثابت ہے پس مناسب نہیں ہے کہ اس مقیس علیہ (تنہا حضرت خزیمہ کی گواہی) پر دوسرے مثلاً خلفاء راشدین وغیرہ کی تنہا گواہی کو قیاس کیا جائے۔

وَاَن لَّا یَکُوْنَ الْاَصْلُ مَعْدُوْلًا بِهٖ الخ : قیاس کرنے کے لئے دوسری شرط یہ ہے کہ اصل یعنی مقیس علیہ خلاف قیاس یعنی غیر معقول نہ ہو؛ کیوں کہ اگر اصل یعنی مقیس علیہ خود ہی خلاف قیاس اور غیر معقول ہوگا تو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا کیسے درست ہوگا، جیسے مسئلہ ہے کہ رکوع سجدہ والی نماز میں قہقہہ

لگا کر ہنسنے سے وضو کو واجب کیا جائے گا اور یہ خلاف قیاس نص سے ثابت ہے اور وہ نص حضور ﷺ کا یہ فرمان ہے **الا من ضحک منکم قهقهة فليعد الصلوة والوضوء جميعا**، رہی یہ بات کہ رکوع سجدہ والی نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو کو واجب کرنا خلاف قیاس کیسے ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وضو واجب ہوتا ہے نواقض وضو کے پیش آنے سے، اور قہقہہ ناقض وضو نہیں ہے پس قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ قہقہہ سے وضو واجب نہ ہوتا؛ لیکن اس قیاس کے خلاف. مذکورہ حدیث کی وجہ سے قہقہہ سے وضو کو واجب قرار دیا گیا ہے، اور جب رکوع سجدہ والی نماز میں قہقہہ سے وضو کو واجب کرنا خلاف قیاس ہے تو اس پر دوسری چیز یعنی سجدہ تلاوت اور نماز جنازہ میں قہقہہ لگانے کو قیاس نہیں کیا جائے گا کہ سجدہ تلاوت اور نماز جنازہ میں قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹ جائے۔

وَاَن يَّتَعَدَّى الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ الثَّابِتُ بِالنَّصِّ بِعَيْنِهٖ اِلٰى فَرْعٍ هُوَ نَظِيْرُهٗ وَلَا نَصَّ فِيْهِ فَلَا يَسْتَقِيْمُ التَّعْلِيْلُ لِاِثْبَاتِ اِسْمِ الْخَمْرِ لِسَائِرِ الْاَشْرِبَةِ لِاَنَّهٗ لَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَلَا لِصِحَّةِ ظِهَارِ الذِّمِّيِّ لِكَوْنِهٖ تَغْيِيْرًا لِلْحُرْمَةِ الْمُتَنَاهِيَةِ بِالْكَفَّارَةِ فِي الْاَصْلِ اِلٰى اِطْلَاقِهَا فِي الْفَرْعِ عَنِ الْغَايَةِ وَلَا لِتَعْدِيَةِ الْحُكْمِ مِنَ النَّاسِيْ فِي الْفِطْرِ اِلَى الْمُكْرَهِ وَالْخَاطِئِ لِاَنَّ عُذْرَهُمَا دُوْنَ عُذْرِهٖ فَكَانَ تَعْدِيَتُهٗ اِلٰى مَا لَيْسَ بِنَظِيْرِهٖ وَلَا لِشَرْطِ الْاِيْمَانِ فِيْ رَقَبَةِ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ وَالظِّهَارِ وَفِيْ مَصْرَفِ الصَّدَقَاتِ لِاَنَّهٗ تَعْدِيَةٌ اِلٰى مَا فِيْهِ نَصٌّ بِتَغْيِيْرِهٖ.

ترجمہ: اور یہ کہ وہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہے بعینہ ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جو اس (اصل) کی نظیر ہو اور اس (فرع) کے بارے میں کوئی نص (وارد) نہ ہو پس تعلیل (قیاس کرنا) درست نہ ہوگی تمام (نشہ آور) مشروبات کے لئے خمر کا نام ثابت کرنے کے لئے اس لئے کہ وہ (تمام نشہ آور مشروبات کے لئے خمر کا نام ثابت کرنا) حکم شرعی نہیں ہے اور (درست نہ ہوگی تعلیل) ذمی کے ظہار کے صحیح ہونے کے لئے کیونکہ یہ (تعلیل) اس حرمت کو جو اصل (مسلمان) میں کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے فرع (ذمی) میں غایت سے اس کے اطلاق کی طرف تبدیل کرنے والی ہے اور (تعلیل درست نہ ہوگی) روزہ ٹوٹنے میں حکم کو متعدی کرنے کے لئے ناسی سے مکرہ اور خاطی کی طرف اس لئے کہ ان دونوں (مکرہ اور خاطی) کا عذر اس (ناسی) کے عذر سے کمتر ہے پس ہوگا اس کو متعدی کرنا ایسی چیز (فرع) کی طرف جو اس (اصل) کی نظیر نہیں ہے اور (تعلیل درست نہ ہوگی) ایمان کی شرط کے لئے کفارہ یمین اور کفارہ ظہار کے رقبہ میں اور (شرط ایمان کے لئے تعلیل درست نہ ہوگی) مصرف صدقات میں اس لئے کہ یہ (تعلیل شافعی) متعدی کرنا ہے ایسی چیز (فرع) کی طرف جس میں نص ہے اس کو متغیر کرنے کے ساتھ۔

تشریح: یہاں سے قیاس کی تیسری شرط کا بیان ہے اور وہ یہ ہے کہ اصل کا حکم شرعی جو نص سے ثابت ہے بعینہ ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جو اس (اصل) کی نظیر ہو اور اس فرع کے بارے میں کوئی نص وارد نہ ہو، یہ تیسری شرط عنوان کے اعتبار سے اگرچہ ایک ہے لیکن چار شرطوں پہ مشتمل ہے، ان چار شرطوں میں سے ہر ایک کی تفصیل اس پر تفریع کے ساتھ مندرجہ ذیل ہے۔

فَلَا يَسْتَقِيْمُ التَّعْلِيْلُ الخ : قیاس کی تیسری شرط کے ضمن میں پائی جانے والی چار شرطوں میں سے پہلی شرط جو **الحکم الشرعی** سے مستفاد ہے یہ ہے کہ اصل کا وہ حکم جس کو فرع کی طرف متعدی کرنا چاہتے ہیں یعنی جس حکم پر قیاس کرنا چاہتے ہیں وہ حکم: حکم شرعی ہونا چاہیے لغوی نہ ہونا چاہیے، اگر وہ حکم لغوی ہوگا تو اس حکم کو فرع کی طرف متعدی نہیں کیا جائے گا یعنی اس حکم پر قیاس درست نہ ہوگا، یہاں سے مصنف اسی پہلی شرط پر تفریع پیش کر رہے ہیں، اس تفریع کا حاصل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک خمر اور دیگر نشہ آور مشروبات کے درمیان فرق ہے وہ یہ کہ خمر کا قلیل و کثیر دونوں حرام اور موجب حد ہیں اور دیگر مشروبات کا کثیر یعنی زیادہ پینا حرام اور موجب حد ہے اور قلیل یعنی کم پینا حرام اور موجب حد نہیں ہے، شوافع نے کہا ہے کہ لفظ خمر کا لغوی معنی: عقل ڈھانپ لینے کے ہیں، پس نشہ آور مشروبات میں سے جو مشروب بھی عقل کو ڈھانپ لے اس کا نام خمر ہوگا یعنی اس کو خمر کہا جائے گا اور اس پر خمر کے احکام یعنی قلیل و کثیر کا حرام ہونا اور قلیل و کثیر پینے پر حد کا واجب ہونا جاری ہوں گے، کیونکہ اصل خمر کا قلیل و کثیر سب حرام اور موجب حد ہیں، پس جس پر بھی خمر کا اطلاق ہوگا یعنی نشہ آور مشروبات اس کا بھی قلیل و کثیر حرام اور موجب حد ہوگا۔ قلیل: جس کے پینے سے نشہ نہ آئے۔ کثیر: جس کے پینے سے نشہ آئے۔ مصنف فرماتے ہیں

کہ امام شافعی نے تمام نشہ آور مشروبات کے لئے خمر کا نام ثابت کرنے کے لئے جو علت بیان کی ہے کہ خمر کا معنیٰ: عقل ڈھانپ لینے کے ہیں پس جو مشروب بھی عقل ڈھانپ لے اس کو خمر کا نام دیا جائے گا یہ تعلیل (علت بیان کرنا) صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ اصل یعنی خمر کے حکم لغوی (مخامرہ عقل) کو فرع (دیگر مشروبات) کی طرف منتقل کیا گیا ہے بالفاظ دیگر یہ قیاس اصل کے حکم لغوی پر کیا گیا ہے حکم شرعی پر نہیں کیا گیا ہے جبکہ قیاس کے صحیح ہونے کے لئے پہلی شرط یہ بیان کی گئی ہے کہ اصل کے حکم شرعی پر قیاس کیا جائے گا یعنی حکم شرعی کو فرع کی طرف متعدی کیا جائے گا پس امام شافعی کی یہ تعلیل اور قیاس درست نہ ہو گا۔

وَلَا لِصِحَّةِ ظِهَارِ الذِّمِّيِّ الخ : قیاس کی تیسری شرط کے تحت پائی جانے والی چار شرطوں میں سے دوسری شرط جو لفظ بعینه سے مستفاد ہے یہ ہے کہ اصل کے جس حکم کو فرع کی طرف منتقل کیا جائے گا یعنی اصل کے جس حکم پر قیاس کرنا چاہتے ہیں وہ حکم بعینہ فرع کی طرف منتقل ہونا چاہیے اس حکم میں کوئی تغیر وتبدل نہیں ہونا چاہیے اگر اس حکم میں تغیر کیا گیا تو وہ قیاس صحیح نہ ہوگا، یہاں سے مصنف نے اسی دوسری شرط پر تفریع پیش کیا ہے۔اس تفریع کی تفصیل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک ذمی کا اپنی بیوی سے ظہار کرنا درست نہیں ہے اگر ظہار کریگا تو اس کا ظہار منعقد نہ ہوگا، امام شافعی کے نزدیک ذمی کا ظہار صحیح ہے یعنی اگر ذمی اپنی بیوی سے ظہار کرے تو امام شافعی اس کے ظہار کو صحیح قرار دیتے ہیں قیاس کرتے ہوئے مسلمان کے ظہار پر؛ جیسے ذمی کا اپنی بیوی کو طلاق دینا صحیح ہے قیاس کرتے ہوئے مسلمان کی طلاق پر، حاصل یہ کہ امام شافعی نے ذمی کے ظہار کو قیاس کیا ہے مسلمان کے ظہار پر، مصنف فرماتے ہیں وَلَا لِصِحَّةِ ظِهَارِ الذِّمِّيِّ کہ ذمی کے ظہار کے صحیح ہونے کے لئے مذکورہ قیاس درست نہیں ہے، رہی یہ بات کہ مذکورہ قیاس درست کیوں نہیں ہے؟ تو مصنف نے اس کی وجہ لکونه تغييرا الخ: سے بیان کی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اصل یعنی مقیس علیہ یعنی "ظہار مسلم" کا جو حکم ہے "حرمت" یہ حرمت ختم اور متناہی ہو جاتی ہے کفارہ ظہار ادا کرنے سے یعنی کفارہ ظہار ادا کرنے سے اس مسلم مظاہر کی بیوی حلال ہو جاتی ہے، اگر یہی حکم بعینہ؛ فرع یعنی ظہار ذمی کی طرف متعدی ہوتا کہ ظہار ذمی کا جو حکم ہے "حرمت" وہ حرمت بھی ذمی کے کفارہ ظہار سے ختم ہو جاتی تو یہ قیاس شرط ثانی کے پائے جانے کی وجہ سے صحیح ہو جاتا؛ لیکن یہ حکم بعینہ متعدی نہیں ہو رہا ہے بلکہ تغیر کے ساتھ متعدی ہو رہا ہے، تغیر اس طرح ہے کہ ظہار کرنے والا ذمی اگر کفارہ ظہار ادا کرے تو کفارہ ادا نہ ہوگا؛ کیونکہ وہ کفارہ کا اہل نہیں ہے جب کفارہ ظہار ادا نہ ہوگا تو ظہار کی وجہ سے جو حکم حرمت (بیوی کا حرام ہونا) آیا ہے وہ حکم حرمت: دائمی ہوگا، دیکھئے! اصل (ظہار مسلم) کا حکم حرمت: بعینہ: فرع (ظہار ذمی) کی طرف متعدی نہیں ہو رہا ہے بلکہ اس میں تغیر ہے؛ کیونکہ اصل (ظہار مسلم) کا حکم حرمت کفارہ کی وجہ سے ختم اور متناہی ہے اور فرع (ظہار ذمی) کا حکم حرمت: دائمی ہے اور جب اصل کا حکم فرع میں بدل گیا تو ظہار مسلم پر ظہار ذمی کو قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا ؛ کیونکہ قیاس کے درست ہونے کے لئے اصل کے حکم کو فرع کی طرف بعینہ متعدی کرنا شرط ہے، اب مصنف کی عبارت: وَلَا لِصِحَّةِ ظِهَارِ الذِّمِّيِّ لِكَوْنِهِ تَغْيِيْرًا لِلْحُرْمَةِ الْمُتَنَاهِيَةِ بِالْكَفَّارَةِ فِي الْاَصْلِ اِلَى اِطْلَاقِهَا فِي الْفَرْعِ عَنِ الْغَايَةِ ، کا مطلب مذکورہ تفصیل کی روشنی میں ملاحظہ کیجئے! مصنف فرماتے ہیں کہ (اس دوسری شرط کی وجہ سے) درست نہ ہوگا (ظہار مسلم پر ظہار ذمی کو قیاس کرنا) ظہار ذمی کے صحیح ہونے کے لئے؛ کیونکہ یہ قیاس: اصل (ظہار مسلم) کے حکم حرمت کو جو کفارہ ظہار کی وجہ سے متناہی ہو جاتی ہے متغیر کر رہا ہے غایت یعنی ختم ہونے سے اس (حکم حرمت) کے اطلاق (اور مؤبد یعنی دائمی ہونے) کی طرف فرع (ظہار ذمی) میں (کیونکہ حرمت ظہار ذمی: کفارہ ظہار سے ختم نہیں ہوتی ہے)۔

وَلَا لِتَعْدِيَةِ الْحُكْمِ مِنَ النَّاسِي الخ : قیاس کی تیسری شرط کے تحت پائی جانے والی چار شرطوں میں سے تیسری شرط جو الى فرع هو نظيره سے مستفاد ہے، یہ ہے کہ اصل (مقیس علیہ) کے حکم کو جس فرع (مقیس) کی طرف متعدی کرنا چاہتے ہیں وہ فرع: اصل کی نظیر اور مساوی ہو تحقق علت میں، اس سے بالکل کمتر نہ ہو، مصنف نے یہاں سے اسی شرط ثالث پر تفریع پیش کیا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر روزہ دار نسیانا یعنی بھول کر کھا پی لیا تو بالاتفاق اس کا روزہ ہو جائے گا ٹوٹے گا نہیں؛ کیونکہ بھول کر کھانے پینے والے کے بارے میں حدیث میں آیا ہے انما اطعمك الله وسقاك، کہ اللہ نے تجھے

کھلایا اور پلایا ہے، اور اگر خطأً یعنی غلطی سے یا اکراھاً یعنی کسی کے زبردستی کی وجہ سے کھا پی لیا تو اس سلسلہ میں احناف وشوافع کا اختلاف ہے، احناف نے کہا ہے کہ ان دونوں کا روزہ ٹوٹ جائے گا، اور امام شافعی نے کہا ہے کہ ان دونوں کا روزہ نہیں ٹوٹے گا، امام شافعی نے ان دونوں کے روزوں کو ناسی کے روزہ پر قیاس کیا ہے، وہ اس طرح کہ ناسی اپنے فعل یعنی کھانے پینے میں عامد ہے؛ کیونکہ اگر چہ ناسی کو اپنا روزہ یاد نہیں رہتا ہے لیکن اس کا کھانا اور پینا اس کے ارادہ سے ہوتا ہے، اور خاطی اور مکرہ اپنے فعل میں عامد نہیں ہوتے ہیں؛ کیونکہ ان دونوں کو اگر چہ اپنا روزہ یاد رہتا ہے مگر خاطی کا پینا اس کے ارادہ سے نہیں ہوتا ہے بلکہ کلی کرتے وقت بلا ارادہ پانی اس کے حلق میں چلا جاتا ہے، اور مکرہ کا کھانے پینے کا کوئی ارادہ نہیں ہوتا ہے اس کا کھانا پینا اکراہ کرنے والے کے ارادہ سے ہوتا ہے، جب ناسی اپنے فعل میں عامد ہے اور اس کا روزہ ہوجاتا ہے تو خاطی اور مکرہ جو اپنے فعل میں عامد نہیں ہیں اس کا روزہ بدرجہ اولی ہوجائے گا مصنف نے یہاں سے امام شافعی کے اس قیاس کو دفع کیا ہے اور کہا ہے: **وَلَا لِتَعْدِيَةِ الْحُكْمِ مِنَ النَّاسِىْ فِي الْفِطْرِ اِلَى الْمُكْرَهِ وَالْخَاطِئِ** کہ افطار (روزہ ٹوٹنے) میں ناسی سے حکم کو مکرہ اور خاطی کی طرف متعدی کرنے کے لئے امام شافعی کی یہ تعلیل اور قیاس درست نہیں ہے، کیونکہ اس قیاس میں قیاس کی شرط ثالث فوت ہے، اور وہ اس طرح کہ اصل یعنی ناسی کا جو حکم ہے یعنی روزہ نہ ٹوٹنا، اس حکم کو ایسی فرع یعنی خاطی اور مکرہ کی طرف متعدی کیا گیا ہے جو اصل (ناسی) کے مساوی نہیں ہے، مساوی اس لئے نہیں ہے کہ اصل یعنی ناسی کا عذر اقوی ہے؛ کیونکہ اس کا عذر یعنی بھول کر کھانا پینا اس کی طرف سے نہیں بلکہ صاحب حق ''اللہ تعالیٰ'' کی طرف منسوب ہے جیسا کہ اس حدیث: **انما اطعمک الله وسقاک** میں آیا، پس وہ عذر میں کامل ہوا، اور خاطی اور مکرہ کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے کیونکہ ان دونوں کا عذر صاحب حق ''اللہ تعالیٰ'' کی طرف منسوب نہیں ہے بلکہ ان ہی دونوں کی طرف منسوب ہے، وہ اس طرح کہ اگر یہ خاطی احتیاط کرتا تو اس کے حلق میں پانی نہ جاتا اور مکرہ اگر دوسرے کی مدد چاہتا تو اس کا اکراہ دور ہوسکتا تھا، پس ان دونوں کا عذر ان ہی دونوں کی طرف منسوب ہوگا اور جب ان دونوں کی طرف منسوب ہوگا تو ان دونوں کا عذر کامل نہ ہوا بلکہ ناسی کے عذر سے کمتر ہوا اور جب فرع یعنی خاطی اور مکرہ کے عذر کمتر ہوئے اور اصل یعنی ناسی کا عذر اقوی ہوا تو یہ قیاس درست نہ ہوگا؛ کیونکہ قیاس کے درست ہونے کے لئے تیسری شرط یہ بتلائی گئی ہے کہ فرع اصل کی نظیر اور مساوی ہو۔

وَلَا لِشَرْطِ الْاِيْمَانِ الخ : قیاس کی تیسری شرط کے ضمن میں پائی جانے والی چار شرطوں میں سے چوتھی شرط جو **ولا نص فيه** سے مستفاد ہے، یہ ہے کہ جس فرع کی طرف اصل کے حکم کو متعدی کرنے جارہے ہیں اس فرع کے بارے میں کوئی نص وارد نہ ہو، اگر اس فرع کے بارے میں نص وارد ہوگی تو اس فرع کو اصل پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا، مصنف یہاں سے اسی چوتھی شرط پر تفریع پیش کررہے ہیں اس کی تفصیل ملاحظہ کیجئے! اگر کوئی کسی مومن کو خطأً قتل کردے تو اس کا کفارہ رقبہ مؤمنہ کو آزاد کرنا ہے، قرآن میں ہے **من قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة** اور اگر کوئی اپنی بیوی سے ظہار کرے یا یمین وقسم کھائے تو اس کا کفارہ احناف کے نزدیک مطلق رقبہ کو آزاد کرنا ہے خواہ رقبہ مؤمنہ ہو یا رقبہ غیر مؤمنہ، حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ کفارہ ظہار اور کفارہ یمین ان دونوں میں بھی رقبہ مؤمنہ ہی آزاد کیا جائے گا، امام شافعی کفارہ ظہار اور کفارہ یمین دونوں کے رقبہ کو کفارہ قتل کے رقبہ پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح کفارہ قتل میں رقبہ مؤمنہ آزاد کیا جاتا ہے اسی طرح کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں بھی رقبہ مؤمنہ آزاد کیا جائے گا، مصنف فرماتے ہیں کہ یہ قیاس درست نہیں ہے؛ کیونکہ قیاس کے صحیح ہونے کے لئے جو چوتھی شرط بیان کی گئی ہے وہ اس قیاس میں مفقود ہے، چوتھی شرط یہ بیان کی گئی تھی کہ جس فرع کی طرف اصل کے حکم کو متعدی کرنے جارہے ہیں اس فرع کے بارے میں نص وارد نہ ہو، اور یہاں فرع یعنی ''کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کے رقبہ'' کے بارے میں نص وارد ہے چنانچہ کفارہ یمین کے رقبہ کے بارے میں ارشاد باری ہے **او تحرير رقبة** اور کفارہ ظہار کے رقبہ کے بارے میں ارشاد باری ہے **،فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا**، جب یہ قیاس درست نہیں ہے تو کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں رقبہ مؤمنہ کو آزاد کرنا واجب نہ ہوگا بلکہ رقبہ مطلقہ کافی ہوگا خواہ مؤمنہ ہو یا غیر مؤمنہ۔

وَفِي مَصْرَفِ الصَّدَقَاتِ الخ : امام شافعی فرماتے ہیں کہ جس طرح زکوۃ کے مصارف مسلمان فقراء ہیں، اسی طرح زکوۃ کے علاوہ دیگر صدقات واجبہ کے بھی مصارف مسلمان فقراء ہیں، گویا امام شافعی نے مصرف صدقات واجبہ کو مصرف زکوۃ پر قیاس کیا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ مصرف صدقات واجبہ میں ایمان کو شرط قرار دینے کے لئے امام شافعی نے جو زکوۃ پر قیاس کیا ہے وہ قیاس درست نہیں ہے؛ کیونکہ جس طرح اصل یعنی مصرف زکوۃ کے بارے میں نص وارد ہے، چنانچہ حضور ﷺ نے حضرت معاذ بن جبل کو یمن روانہ کرتے ہوئے فرمایا ثم **اعلمهم ان الله قد فرض عليكم صدقة توخذ من اغنيائهم و ترد الى فقرائهم** کہ یمن کے لوگوں سے کہہ دینا کہ اللہ نے تمہارے اوپر صدقہ فرض کیا ہے صدقہ ان کے اغنیاء سے لیا جائے گا اور ان کے فقراء کو دیا جائے گا، دیکھئے! اس حدیث میں کہا گیا ہے کہ جن لوگوں سے زکوۃ لی جائے گی ان ہی کے فقراء کو دیدی جائے گی اور زکوۃ مسلمانوں سے لی جاتی ہے نہ کہ کافروں سے لہذا زکوۃ مسلمانوں سے لیکر مسلمان فقراء کو دی جائے گی پس نص سے ثابت ہو گیا کہ زکوۃ کا مصرف مسلمان فقراء ہیں، اسی طرح فرع یعنی مصرف صدقات واجبہ کے بارے میں بھی نص وارد ہے ارشاد باری ہے **انما الصدقات للفقراء الخ** اس میں فقراء مطلق ہونے کی وجہ سے مسلمان فقراء اور کافر فقراء سب کو شامل ہے لہذا سب کو صدقات واجبہ دینا جائز ہوگا، اور جب فرع کے بارے میں خود ہی نص موجود ہے تو اس کو اصل پر قیاس نہیں کیا جائے گا، اگر قیاس کریں گے تو اصل (مصرف زکوۃ) کے حکم مقید بالاسلام کو متعدی کرنا ہوگا ایسی فرع کی طرف جس کے بارے میں خود نص مطلق وارد ہے اور یہ: قیاس کی چوتھی شرط کا فوت ہونا ہے اس لئے یہ قیاس درست نہ ہوگا، مصنف فرماتے ہیں: **بتغييره** یعنی کفارہ یمین اور کفارہ ظہار کو کفارہ قتل پر اور صدقات واجبہ کے مصرف کو زکوۃ کے مصرف پر قیاس کرنے سے تغیر حکم بھی ہے کیونکہ کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں رقبہ: مطلق ہے، اسی طرح صدقات واجبہ کا مصرف مطلق ہے، اور کفارہ قتل اور مصرف زکوۃ جن پر قیاس کیا گیا ہے مقید بالاسلام ہے، پس لازم آئے گا ان تمام میں مطلق کو مقید کرنا اور مطلق کو مقید کرنا مطلق کو مقید کی طرف متغیر کرنا ہے حالانکہ نص میں تغیر کا کوئی حق نہیں ہوتا ہے۔

> وَالشَّرْطُ الرَّابِعُ اَن يَّبْقٰى حُكْمُ الْاَصْلِ بَعْدَ التَّعْلِيْلِ عَلٰى مَا كَانَ قَبْلَهٗ لِاَنَّ تَغْيِيْرَ حُكْمِ النَّصِّ فِي نَفْسِهٖ بِالرَّأْيِ بَاطِلٌ كَمَا اَبْطَلْنَاهُ فِي الْفُرُوْعِ.

ترجمہ: اور شرط رابع یہ ہے کہ اصل کا حکم باقی رہے تعلیل کے بعد اسی صفت پر جس پر اس (تعلیل) سے پہلے تھا اس لئے کہ فی نفسہ نص کے حکم کو رائے سے متغیر کرنا باطل ہے جیسا کہ ہم نے اس کو باطل قرار دیا ہے فروع میں۔

تشریح: قیاس کرنے کی چار شرطوں میں سے چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد باقی رہے اسی صفت پر جس پر وہ تھا یعنی مقیس علیہ کا جو حکم ہے وہ حکم: تعلیل یعنی قیاس کے بعد بھی اسی صفت پر باقی رہے، جس صفت پر تعلیل سے پہلے تھا سوائے اس کے کہ تعلیل کے بعد وہ حکم: فرع یعنی مقیس کی طرف متعدی ہو گیا ہے اور تعلیل سے پہلے وہ حکم: متعدی نہ تھا بلکہ صرف اصل میں ہی وہ حکم تھا، باقی اس حکم کے مفہوم لغوی میں تعلیل کے بعد کوئی تبدیلی اور تغیر نہ ہونا چاہیے، رہی یہ بات کہ اصل کے حکم کا قیاس کے بعد بھی سابقہ صفت پر باقی رہنا کیوں شرط ہے؟ تو مصنف نے ' **لِاَنَّ تَغْيِيْرَ حُكْمِ النَّص الخ**: سے اس کی وجہ بیان کی ہے کہ اصل پر جو نص وارد ہے اور اس نص سے جو حکم ثابت ہے وہی اصل کا حکم ہے اور اس حکم کا رائے یعنی قیاس کے ذریعہ تغیر فی نفسہ باطل ہے جیسے ہم نے اس کو فروع میں باطل قرار دیا ہے یعنی ابھی اوپر کہا گیا ہے کہ اصل کے حکم کو جس فرع کی طرف متعدی کر رہے ہیں اس فرع کے بارے میں کوئی نص وارد نہ ہو اگر اس فرع میں نص وارد ہو. اور پھر اس فرع کی طرف اصل کے حکم کو متعدی کیا جائے تو فرع کے اس نص میں یہ قیاس تبدیلی کا سبب بنے گا اور قیاس کے ذریعہ نص کے حکم میں تبدیلی باطل ہے پس تبدیلی سے بچنے کے لئے ہم نے شرط قرار دیا کہ فرع میں کوئی نص نہیں ہونا چاہیے تو جس طرح ہم نے فرع میں حکم نص میں تبدیلی کو باطل قرار دیا ہے اسی طرح اصل کے بارے میں جو نص وارد ہے اس نص کے حکم میں بھی قیاس کے ذریعہ تبدیلی باطل ہوگی۔

وَاِنَّمَا خَصَّصْنَا الْقَلِيْلَ مِنْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ لِاَنَّ اِسْتِثْنَاءَ حَالَةِ التَّسَاوِيْ دَلَّ عَلٰى عُمُوْمِ صَدْرِهٖ فِي الْاَحْوَالِ وَلَنْ يَّثْبُتَ اِخْتِلَافُ الْاَحْوَالِ اِلَّا فِي الْكَثِيْرِ فَصَارَ التَّغْيِيْرُ بِالنَّصِّ مُصَاحِبًا لِلتَّعْلِيْلِ لَا بِهٖ.

ترجمہ: اور ہم نے قلیل کو خاص کر لیا ہے حضور ﷺ کے قول لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ سے اس لئے کہ حالت تساوی کا استثناء صدر استثناء (مستثنیٰ منہ) کے عموم احوال پر دلالت کرتا ہے اور احوال کا اختلاف ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا ہے مگر کثیر میں پس تغییر نص سے ہوئی اس حال میں کہ وہ تعلیل کے موافق ہے نہ کہ اس (تعلیل) سے۔

تشریح: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ ابھی آپ نے بتلایا کہ تعلیل اور قیاس کے بعد اصل یعنی مقیس علیہ کا حکم اسی صفت پر باقی رہنا چاہیے جس صفت پر قیاس سے پہلے تھا، اور ہم دیکھتے ہیں کہ آپ نے ربا کے سلسلہ میں وارد شدہ اس نص لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ کے حکم میں قیاس اور تعلیل کے ذریعہ تبدیلی پیدا کر دی ہے، وہ اس طرح کہ یہ حدیث اناج کو اس کے ہم جنس اناج سے متفاضلا بیچنے کو مطلقا منع کرتی ہے خواہ اناج قلیل ہو یا کثیر، اور آپ نے اس حدیث میں جور بالیعنی تفاضل کو حرام کہا گیا ہے، اس کی علت اور وجہ: جنس اور قدر کو قرار دیا ہے یعنی اگر دونوں اناج ہم جنس ہوں اور کیلی یا وزنی ہوں تو اس کو برابر خرید و فروخت کرنا جائز ہوگا اور متفاضلاً نا جائز ہوگا اور یہ علت (جنس مع القدر) قلیل میں نہیں پائی جاتی ہے؛ کیونکہ جنس مع القدر کا مطلب یہ ہے کہ وہ دونوں ہم جنس ہوں اور دونوں یا تو وزنی ہوں یا کیلی اور قلیل کیلی نہیں ہوتا ہے تو قلیل میں علت قدر نہیں پائی جائے گی اور جب علت نہیں پائی جائے گی تو قلیل کی بیع متفاضلا جائز ہوگی، مثلاً ایک مٹھی اناج کو اس کے ہم جنس دو مٹھی اناج سے متفاضلا بیچنا جائز ہوگا ؛ کیونکہ یہ قلیل ہے، دیکھئے! تعلیل سے پہلے اس نص حدیث کا حکم: مطلقا اناج کو ہم جنس سے متفاضلا بیچنے کا ممنوع ہونا ہے: خواہ قلیل ہو یا کثیر اور آپ نے تعلیل یعنی علت بیان کرنے کے بعد قلیل کو اس مطلق سے خاص کر لیا ہے اور کہا ہے کہ قلیل اناج کو ہم جنس سے متفاضلا بیچنا جائز ہے، پس آپ نے تعلیل کے بعد نص کے حکم کو بدل دیا حالانکہ آپ نے کہا تھا کہ تعلیل کے بعد اصل کے ''حکم نص'' کا باقی رہنا یعنی اس میں تبدیلی نہ ہونا قیاس اور تعلیل کے لئے شرط ہے ،ایسا کیوں؟ مصنف نے وانما خصصنا القليل الخ: سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ بیع الطعام بالطعام (اناج کو اناج کے عوض بیچنے) کی تین حالتیں ہیں (۱) مساوات: یعنی طعام کو طعام سے بیچنا مساوات کے ساتھ (۲) مفاضلہ: یعنی طعام کو طعام کے عوض بیچنا کمی و زیادتی کے ساتھ (۳) مجازفہ: یعنی طعام کو طعام کے عوض اندازے سے بیچنا، اور ان تینوں حالتوں میں سے حالت تساوی کا الا سواء بسواء کے ذریعہ استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ صدر کلام لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ، بیع الطعام بالطعام کی ان تینوں حالتوں کو شامل اور عام ہے جن میں سے الا سواء بسواء کے ذریعہ ایک حالت تساوی کا استثناء کیا گیا ہے اور یہ تینوں حالتیں اناج کثیر میں پائی جاتی ہیں نہ کہ اناج قلیل میں پس دلالت النص یعنی اس استثناء سے ثابت ہوا کہ صدر کلام قلیل کو شامل نہیں ہے پس اطلاق (قلیل اور کثیر) سے تخصیص (قلیل) کی طرف تغیر دلالت النص سے ہوئی اس حال میں کہ وہ دلالت النص تعلیل کے مصاحب ہے یعنی دلالت النص سے یہ تغیر تو حاصل ہوتا ہی ہے اس کے ساتھ تعلیل سے بھی یہ تغیر ثابت ہوتا ہے، لابه: ایسا نہیں ہے کہ تعلیل ہی سے یہ تغیر ثابت ہے جب یہ تغیر دلالت النص سے ثابت ہے تو معترض کا تعلیل سے تغیر کا اعتراض درست نہ ہوا۔

وَكَذٰلِكَ جَوَازُ الْاِسْتِبْدَالِ فِيْ بَابِ الزَّكٰوةِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ لَا بِالتَّعْلِيْلِ لِاَنَّ الْاَمْرَ بِاِنْجَازِ مَاوَعَدَ لِلْفُقَرَاءِ رِزْقًا لَّهُمْ مِمَّا اَوْجَبَ لِنَفْسِهٖ عَلَى الْاَغْنِيَاءِ مِنْ مَالٍ مُسَمًّى لَا يَحْتَمِلُهٗ مَعَ اِخْتِلَافِ الْمَوَاعِيْدِ يَتَضَمَّنُ الْاِذْنَ بِالْاِسْتِبْدَالِ فَصَارَ التَّغْيِيْرُ بِالنَّصِّ مُجَامِعًا لِلتَّعْلِيْلِ لَا بِهٖ وَاِنَّمَا التَّعْلِيْلُ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَهُوَ صَلَاحُ الْمَحَلِّ لِلصَّرْفِ اِلَى الْفَقِيْرِ بِدَوَامِ يَدِهٖ عَلَيْهِ بَعْدَ الْوُقُوْعِ لِلّٰهِ تَعَالٰى بِاِبْتِدَاءِ الْيَدِ.

ترجمہ: اور اسی طرح (قیمت کو) بدلے میں دینے کا جائز ہونا باب الزکوۃ میں نص سے ثابت ہے نہ کہ تعلیل سے اس لئے کہ اس وعدہ کو پورا کرنے کا

امر جو اس (اللہ) نے فقراء سے کیا ہے ان کے رزق کے واسطے اس معین مال سے جو واجب کیا ہے اپنے لئے اغنیاء پر جو (مال معین) اس (انجاز ما وعد للفقراء) کا احتمال نہیں رکھتا ہے رزق کے وعدوں کے مختلف ہونے کے ساتھ استبدال کی اجازت کو متضمن ہے پس تغیر نص کی وجہ سے ہوئی اس حال میں کہ وہ تعلیل کے موافق ہے نہ کہ اس (تعلیل) کی وجہ سے اور تعلیل (دوسرے) حکم شرعی کے لئے ہے اور وہ (حکم شرعی) فقیر کی طرف پھیرنے کے لئے محل کا صلاحیت رکھنا ہے اس (محل) پر اس (فقیر) کے دائمی قبضہ کے ساتھ بعد اس کے کہ قبضہ ابتداءً باری تعالے کے لئے واقع ہے۔

تشریح: اس سے پہلے ایک اعتراض پیش کیا گیا تھا کہ: قیاس کرنے کے لئے آپ نے چوتھی شرط یہ بیان کی ہے کہ تعلیل یعنی قیاس کے بعد بھی اصل کا حکم جو نص سے ثابت ہے باقی رہنا اور اس میں قیاس کے بعد تبدیلی نہ ہونا شرط ہے حالانکہ آپ نے خود ربا کے سلسلہ میں وارد شدہ اس حدیث **لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ** کے حکم میں قیاس اور تعلیل کے ذریعہ تبدیلی پیدا کردی ہے اور پھر اس اعتراض کا جواب دیا گیا تھا، اسی طرح کا ایک اعتراض وجواب **و کذالک جواز الاستبدال الخ:** سے بیان کیا گیا ہے اسی لئے مصنف نے **کذلک** کہا ہے کہ سابقہ اعتراض وجواب کی طرح یہ اعتراض وجواب بھی ہے۔ اعتراض: آپ نے یہ بیان کیا ہے کہ تعلیل اور قیاس کے بعد بھی اصل کے بارے میں وارد ہونے والی نص کا حکم باقی رہنا اور اس میں قیاس کے بعد تبدیلی نہ ہونا شرط ہے، حالانکہ آپ نے خود اس شرط کا لحاظ نہیں کیا ہے اور وہ اس طرح کہ شارع یعنی حضور ﷺ نے فرمایا **فی خمس من الابل شاۃ** کہ پانچ اونٹ کی زکوۃ ایک بکری ہے، اس میں بکری ادا کرنے کا جو امر اور حکم ہے آپ احناف نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اصل مقصد اس وجوب بکری سے فقراء کی حاجت کو پوری کرنا ہے، پس یہ مقصد جس چیز سے پورا ہو جائے اس کو زکوۃ میں دینا جائز ہوگا اور یہ مقصد بکری کی قیمت دینے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے لہذا بکری کے بدلہ میں اگر بکری کی قیمت ادا کردے تو زکوۃ ادا ہو جائے گی، دیکھئے! آپ نے علت بیان کرنے کے بعد اس نص کے حکم "ادائیگی شاۃ" کو ادائیگی قیمت سے بدل دیا ہے، جب نص کا حکم بدل گیا تو چوتھی شرط فوت ہونے کی وجہ سے یہ تعلیل اور قیاس درست نہ ہوگا؟ جواب: باب الزکوۃ میں بکری کے بدلہ قیمت دینے کو جائز قرار دینا نص یعنی دلالت النص یا اقتضاء النص سے ثابت ہے نہ کہ تعلیل اور قیاس سے یعنی نص کا جو حکم تھا عین شاۃ کو زکوۃ میں ادا کرنا اس حکم کو قیمت شاۃ سے بدلنے کا جواز تعلیل سے ثابت نہیں ہے بلکہ تعلیل سے پہلے ہی دلالت النص یا اقتضاء النص سے ثابت ہے۔

لِاَنَّ الْاَمْرَ بِاِنْجَازِ مَاوَعَدَ لِلْفُقَرَاءِ الخ : رہی یہ بات کہ ابدال شاۃ بالقیمۃ دلالت النص یا اقتضاء النص سے کیسے ثابت ہے؟ تو یہاں سے مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ اللہ تعالی نے اس آیت **وما من دابة فی الارض الا علی اللہ رزقها** میں تمام انسانوں (اغنیاء وفقراء) سے رزق کا وعدہ کیا ہے (فقراء سے رزق کا وعدہ کیا ہے: یہ مفہوم ہے "**ما وعد للفقراء**" کا)، اللہ تعالی نے اغنیاء کے وعدہ رزق کو پورا کرنے کے لئے اغنیاء کے لئے کاروبار کا انتظام فرمایا، اور فقراء کے وعدہ رزق کو پورا کرنے کے لئے اغنیاء پر معین مال (مقدار زکوۃ) کے ساتھ زکوۃ کو واجب کیا (اغنیاء پر معین مال یعنی مقدار زکوۃ کے ساتھ زکوۃ کو واجب کیا: مفہوم ہے "**مما اوجب علی الاغنیاء من مال مسمی**" کا) اغنیاء جب مال معین کے ساتھ زکوۃ ادا کریں گے تو وہ زکوۃ عبادت ہونے کی وجہ سے جس کا مستحق اللہ ہے، ابتداءً اللہ کے قبضہ میں آئے گی، اس کے بعد وہ زکوۃ فقراء کے قبضہ میں پہونچے گی، البتہ یہ مال معین یعنی عین شاۃ: فقراء سے کئے گئے تمام وعدوں کو پورا کرنے کا احتمال نہیں رکھتا ہے (فقراء سے کئے گئے تمام وعدوں کو پورا کرنے کا احتمال نہ رکھنا: مفہوم ہے "**لا یحتمله**" کا)، کیونکہ فقراء سے جو وعدہ رزق کیا گیا ہے اس میں مختلف وعدے آجاتے ہیں (مختلف وعدے: مفہوم ہے "**اختلاف المواعید**" کا) مثلا کھانے کا وعدہ، پینے کا وعدہ، لباس کا وعدہ، سواری کا وعدہ، گھر کا وعدہ اور ان کے علاوہ جن کا انسان محتاج ہوتا ہے، اور ان سب وعدوں کا مال معین عین شاۃ سے پورا ہونا ممکن نہیں ہے یہ مال معین تو وعدہ سالن کو پورا کرتا ہے پس اغنیاء کو زکوۃ دینے کا جو امر اور حکم ہے وہ امر: متضمن اور شامل ہے استبدال کی اجازت کو (امر کا استبدال کی اجازت کو شامل ہونا: مفہوم ہے "**یتضمن الاذن بالاستبدال**" کا، اور **یتضمن الاذن بالاستبدال**، خبر ہے **لان الامر** میں اَنَّ کی) یعنی اس امر نے دلالت کیا کہ شاۃ کو قیمت سے بدلنے کی اجازت ہے جو قیمت فقراء کے تمام وعدوں کو پورا کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے، اس سے

معلوم ہو گیا کہ شارع علیہ السلام کے قول" فی خمس من الابل شاة"میں جو بکری دینے کا امر ہے اس سے مقصود بکری کی قیمت کو دینا ہے نہ کہ عین شاۃ دینا، رہی یہ بات کہ پھر شاۃ کا لفظ حدیث میں کیوں ذکر کیا گیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ شاۃ کا لفظ زکوۃ کی مقدار واجب کا اندازہ کرنے کے لئے ذکر کیا گیا ہے بعینہ بکری واجب کرنے کے لئے نہیں کیا گیا ہے۔

فَصَارَ التَّغْيِيرُ بِالنَّصِّ مُجَامِعًا لِلتَّعْلِيلِ لَا بِهِ الخ : پس عین شاۃ کا تغیر قیمت شاۃ کی طرف دلالت النص یا اقتضاء النص سے ہوا ہے اور وہ دلالت النص اور اقتضاء النص : شارع علیہ السلام کے قول: **فی خمس من الابل شاة** "میں بکری کے امر سے بکری کی قیمت کا مقصود ہونا ہے۔ نہ کہ تعلیل کی وجہ سے یعنی یہ تغیر تعلیل کی وجہ سے نہیں ہے، ہاں حسن اتفاق یہ ہے کہ اس تغیر میں یہ دلالت النص اور اقتضاء النص تعلیل کے مجامع اور موافق ہے کہ دلالت النص اور اقتضاء النص کی طرح تعلیل سے بھی یہ تغیر ثابت ہے۔

وانما التعليل لحكم شرعي الخ : یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ جب عین شاۃ کا قیمت شاۃ کی طرف تغیر دلالت النص یا اقتضاء النص سے ثابت ہے نہ کہ تعلیل سے تو پھر تعلیل کا کیا فائدہ ہوا؟ مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ تعلیل بے فائدہ نہیں ہے بلکہ با فائدہ ہے وہ اس طرح کہ اس باب میں جو تعلیل کی گئی ہے وہ ایک حکم شرعی کے لئے ہے اور وہ محل کا صلاحیت رکھنا ہے فقیر کی طرف پھیرنے کی اس پر دائمی قبضہ کے ساتھ ،ابتدائی قبضہ اللہ کے لئے واقع ہونے کے بعد یعنی یہ تعلیل بتلاتی ہے کہ حکم نص کو جس محل یعنی جس چیز سے بدلا جائے گا وہ اس بات کی صلاحیت رکھے کہ اس پر ابتداءً اللہ کا قبضہ واقع ہو اور اس کے بعد وہ فقیر کی طرف پھیرا جا سکے، فقیر کی طرف پھیرنے کا مطلب یہ ہے کہ فقیر اس محل میں تصرف کر سکے بالفاظ دیگر وہ محل ایسا ہو جو فقیر کی حاجت پوری کر سکے اس حال میں کہ فقیر کا اس پر دائمی قبضہ ہو، اور اگر اس طرح کے محل کے ساتھ نہ بدلا گیا تو یہ تغیر درست نہ ہوگا، جیسے عین شاۃ کو قیمت شاۃ سے بدلا گیا ہے اور یہ محل یعنی قیمت شاۃ صلاحیت رکھتی ہے کہ اس پر ابتداءً اللہ کا قبضہ ہو اور اس کے بعد دائمی قبضہ کے ساتھ فقیر کے قبضہ میں چلا جائے۔

وَهُوَ نَظِيرُ مَا قُلْنَا اِنَّ الْوَاجِبَ اِزَالَةُ النَّجَاسَةِ وَالْمَاءُ اٰلَةٌ صَالِحَةٌ لِلْاِزَالَةِ وَالْوَاجِبُ تَعْظِيمُ اللّٰهِ تَعَالٰى بِكُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْبَدَنِ وَالتَّكْبِيرُ اٰلَةٌ صَالِحَةٌ لِجَعْلِ فِعْلِ اللِّسَانِ تَعْظِيمًا وَالْاِفْطَارُ هُوَ السَّبَبُ وَالْوِقَاعُ اٰلَةٌ صَالِحَةٌ لِلْفِطْرِ.

ترجمہ: اور وہ (اونٹوں کی زکوۃ میں مطلق مال کا واجب کرنا) نظیر ہے اس کی جو ہم نے کہا ہے کہ واجب نجاست کو زائل کرنا ہے اور پانی ایک ایسا آلہ ہے جو (نجاست) زائل کرنے کی صلاحیت رکھنے والا ہے اور واجب اللہ تعالی کی تعظیم ہے بدن کے ہر حصہ سے اور تکبیر ایک ایسا آلہ ہے جو فعل لسان کو تعظیم بنانے کی صلاحیت رکھتی ہے اور افطار سبب ہے (کفارہ کا) اور جماع ایک ایسا آلہ ہے جو فطر کی صلاحیت رکھتا ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ وہ یعنی اونٹ کی زکوۃ میں مطلق مال کو واجب کرنا نظیر اور مماثل ہے ان باتوں کی جو ہم ذکر کرنے جا رہے ہیں، الغرض مصنف نے یہاں سے مذکورہ اعتراض وجواب کے چند نظائر کو ذکر کیا ہے۔

اِنَّ الْوَاجِبَ اِزَالَةُ الْوَاجِبِ الخ : پہلی نظیر: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض: حدیث میں ہے **ثم اغسليه بالماء**، پھر نجاست کو پانی سے دھودو، اس نص میں نجاست کو پانی سے زائل کرنے کا حکم ہے، تم حنفیوں نے پانی سے دھونے کی علت اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ پانی رقیق اور مزیل نجاست ہے یعنی پانی پتلا ہوتا ہے عین نجاست اور اثر نجاست کو زائل کرنے والا ہوتا ہے اس لئے پانی سے دھونے کا حکم دیا گیا ہے پس جو چیز بھی پتلی اور نجاست کو دور کرنے والی ہوگی مثلا سرکہ، اور گلاب کا پانی اس سے نجاست کا زائل کرنا جائز ہوگا، اس تعلیل کے بعد تم حنفیوں نے نص یعنی **ثم اغسليه بالماء** کے حکم کو یعنی پانی سے دھونے کو: ہر رقیق اور مزیل نجاست کی طرف بدل دیا ہے، جبکہ تعلیل کے بعد نص کے حکم کو بدلنا جائز نہیں ہے؟ جواب: اس نص میں بعینہ پانی سے دھونا مقصود نہیں ہے، بلکہ واجب یعنی مقصود: نجاست کو دور کرنا ہے اس چیز سے جو نجاست کو دور کرنے کی صلاحیت رکھے: چاہے وہ پانی ہو یا

سرکہ یا گلاب کا پانی، پانی تو نجاست کو دور کرنے والے آلوں میں سے ایک آلہ ہے، جب مقصود حدیث: نجاست کو دور کرنا ہے تو نص کے حکم یعنی پانی سے دھونے کی: ہر رقیق اور مزیلِ نجاست چیز کی طرف تبدیلی دلالت النص یا اقتضاء النص سے ہوئی نہ کہ تعلیل کے ذریعہ۔

وَالْوَاجِبُ تَعْظِيْمُ اللّٰهِ تَعَالٰى الخ : دوسری نظیر: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض: شریعت نے افتتاح صلوۃ کے لئے بعینہ تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنے کو واجب اور مشروع کیا ہے، ارشاد باری ہے **وربک فکبر** اور حضور ﷺ نے کہا **تحریمها التکبیر** ان دونوں نصوص میں بعینہ تکبیر کا ذکر ہے ،لیکن تم حنفیوں نے تکبیر کہنے کی علت اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ تکبیر سے مقصود: تعظیم باری تعالی ہے پس جو الفاظ بھی تعظیم پر دلالت کریں گے ان کے ذریعہ افتتاح صلوۃ جائز ہوگا جیسے **الله اجل** ،**الرحمن اعظم** ، یہاں بھی تم حنفیوں نے حکم نص یعنی افتتاح صلوۃ بالتکبیر کو ہر اس لفظ سے بدل دیا ہے جو تعظیم باری پر دلالت کرے؟ جواب: ان نصوص میں بعینہ تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنا مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود: بدن کے ہر حصہ سے اللہ کی تعظیم ہے، پس زبان بھی بدن کا ایک حصہ ہے اس کے ذریعہ بھی ایسا عمل کیا جائے گا جو تعظیم کی خبر دے خواہ لفظ '**الله اکبر**'' کے ذریعہ یا دوسرے الفاظ مثلاً'' **الله اجل** ''یا''**الرحمن اعظم**'' کے ذریعہ، رہی یہ بات کہ مذکورہ نصوص میں پھر تکبیر کا ذکر کیوں ہے؟ تو اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ تکبیر کا ذکر اس لئے ہے کہ تکبیر ایک ایسا آلہ ہے جو فعل لسان کو تعظیم قرار دینے کی صلاحیت رکھتی ہے یعنی جب زبان تکبیر ادا کریگی تو زبان کا یہ فعل: تعظیم باری ہوگا؛ اس لئے ان دونوں نصوں میں تکبیر کو ذکر کر دیا گیا ہے، جب ان نصوص میں بعینہ تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنا مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود بدن کے ہر حصہ سے اللہ کی تعظیم ہے تو نص کے حکم کو ہر ایسے الفاظ کی طرف بدلنا جو تعظیم پر دلالت کرے: دلالت النص یا اقتضاء النص سے ہوا نہ کہ تعلیل سے۔

وَالْاِفْطَارُ هُوَ السَّبَبُ الخ : تیسری نظیر: اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے، اعتراض: شریعت نے کفارہ کو خاص طور پر جماع پر معلق کیا ہے؛ کیونکہ حضور ﷺ نے اس اعرابی سے **اعتق رقبة** فرمایا ہے جس نے اپنی بیوی سے رمضان کے دنوں میں جماع کر لیا تھا، تم حنفیوں نے رقبہ آزاد کرنے یعنی کفارہ صوم کے واجب ہونیکی علت اور وجہ ''عمداً ''افطار کو قرار دیا ہے، اور چونکہ عمداً افطار: عمداً کھانے پینے سے بھی پایا جاتا ہے لہذا عمداً کھانے پینے سے بھی کفارہ واجب ہوگا، پس آپ نے تعلیل کے ذریعہ نص کے حکم کو یعنی جماع پر کفارہ کے وجوب کو: عمداً کھانے پینے کی طرف بدل دیا ہے؟ جواب: نص کا مقصود افطار کے سبب سے کفارہ کو واجب کرنا ہے، چاہے افطار کسی بھی چیز سے ہو اور چونکہ عمداً کھانا پینا بھی افطار ہے پس اس کی وجہ سے بھی کفارہ صوم واجب ہوگا، رہا جماع کا ذکر تو چونکہ اعرابی نے جماع کے ذریعہ افطار کیا تھا اس لئے اس نص میں جماع کا ذکر کیا گیا ہے ورنہ مقصود جماع نہیں ہے، جب نص کا مقصود افطار سے کفارہ کے وجوب کو بیان کرنا ہے تو نص کے حکم کو یعنی جماع پر کفارہ کے وجوب کو: عمداً کھانے پینے کی طرف بدلنا: دلالت النص یا اقتضاء النص سے ہوا نہ کہ تعلیل سے۔

وَبَعْدَ التَّعْلِيْلِ يَبْقَى الصَّلَاحِيَةُ عَلٰى مَا كَانَ قَبْلَهٗ.

ترجمہ: اور تعلیل کے بعد (احکام کی) صلاحیت اسی حالت پر باقی رہتی ہے جو اس (تعلیل) سے پہلے تھی۔

تشریح: **انما خصصنا القليل** سے **والافطار هو السبب** تک جتنے اعتراضات بیان ہوئے ہیں ان سب میں یہی بات کہی گئی ہے کہ آپ نے تعلیل کے بعد نص کے حکم کو متغیر کر دیا ہے جو تعلیل یعنی قیاس کی چوتھی شرط کے خلاف ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ ان تمام مذکورہ نظائر سے معلوم ہو گیا کہ تعلیل کے بعد نصوص کے احکام میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے بلکہ ان تمام نصوص کے احکام کی صلاحیت تعلیل کے بعد بھی اسی طرح باقی رہتی ہے جس طرح تعلیل سے پہلے تھی مثلاً جماع: جیسے تعلیل سے پہلے افطار کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح تعلیل کے بعد بھی افطار کی صلاحیت رکھتا ہے، اسی طرح دیگر احکام، لہذا ہم پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

وَبِهٰذَا تَبَيَّنَ اَنَّ اللَّامَ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ لَامُ الْعَاقِبَةِ اَیْ يَصِيْرُ لَهُمْ بِعَاقِبَتِهٖ اَوْ لِاَنَّهٗ اَوْجَبَ الصَّرْفَ اِلَيْهِمْ بَعْدَ مَا صَارَ صَدَقَةً وَذٰلِکَ بَعْدَ الْاَدَاءِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى فَصَارُوْا عَلٰى هٰذَ االتَّحْقِيْقِ مَصَارِفَ بِاِعْتِبَارِ الْحَاجَةِ وَهٰذِهِ الْاَسْمَاءُ اَسْبَابُ الْحَاجَةِ وَهُمْ بِجُمْلَتِهِمْ لِلزَّكٰوةِ بِمَنْزِلَةِ الْكَعْبَةِ لِلصَّلٰوةِ وَكُلُّهَا قِبْلَةٌ لِلصَّلٰوةِ وَكُلُّ جُزْءٍ مِنْهَا قِبْلَةٌ۔

ترجمہ: اوراس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ لام اللہ تعالی کے قول **انما الصدقات للفقراء** میں لام عاقبت ہے یعنی وہ (حق واجب) ہو جائے گا ان (اصناف مذکورہ) کے لئے اس (حق واجب) کی عاقبت کے اعتبار سے یا اس لئے کہ اس (نص) نے ان کے طرف پھیرنے کو اس مال کے صدقہ ہو نے کے بعد واجب کیا ہے اور وہ (مال کا صدقہ ہونا) اللہ کی طرف ادائیگی کے بعد ہوگا پس اس تحقیق پر وہ (اصناف مذکورہ) مصارف ہو گئے حاجت کے اعتبار سے اور یہ اسماء حاجت کے اسباب ہیں اور وہ تمام (مصارف مذکورہ) زکوۃ کے لئے بمنزلہ کعبہ کے ہیں نماز کے لئے اور اس (کعبہ) کا کل نماز کے لئے قبلہ ہے اور اس (کعبہ) کا ہر جز قبلہ ہے۔

تشریح: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ اس آیت **انما الصدقات للفقراء الخ**: میں جو لام حرف جر ہے وہ لام امام شافعی کے نزدیک تملیک کے لئے ہے، اب مطلب یہ ہوگا کہ صدقات ملکیت ہیں فقراء، مساکین اور ان تمام مصارف کی جن کا اس آیت میں ذکر ہے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ جب صدقات یعنی زکوۃ پر تمام مصارف کی ملکیت ہے تو زکوۃ ان مصارف میں سے ہر ایک کو کچھ کچھ دینا ضروری ہوگا اگر ان میں سے صرف ایک کو دیا اور باقی کو نہ دیا تو زکوۃ ادا نہ ہوگی، تم حنفیوں نے کہا ہے کہ فقراء وغیرہ مصارف کو زکوۃ دینے کی علت ان کی حاجت ہے یعنی ان کی حاجت کی وجہ سے ان کو زکوۃ دینے کا حکم ہے اور جس طرح تمام اصناف: زکوۃ کے محتاج ہیں اسی طرح صنف واحد اور فرد واحد بھی محتاج ہے اگر ایک ہی کو دیدیا جائے تو علت حاجت پائے جانے کی وجہ سے زکوۃ ادا ہو جائے گی، پس تم حنفیوں نے اس نص کے حکم "تمام مصارف کے اس صدقہ میں مشترک ہونے" کو تعلیل کے ذریعہ "صرف ایک کو دینے کے جواز" کی طرف بدل دیا ہے جو درست نہیں ہے، مصنف نے **و بھذا تبین ان اللام الخ**: سے اس کا جواب دیا ہے کہ پیچھے ہم نے ایک بات کہی تھی کہ زکوۃ اور صدقہ ابتداءً اللہ تعالی کے قبضہ میں جاتا ہے اور اس کے بعد دائمی قبضہ کے ساتھ فقیر کی طرف پہونچتا ہے **بھذا تبین** اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالی کے قول **انما الصدقات للفقراء الخ**: میں **للفقراء** کا لام حرف جر عاقبت کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ ابتداءً تو صدقہ اللہ کے قبضہ میں گیا اور عاقبت یعنی انجام اور نتیجہ کے اعتبار سے فقراء کے لئے ہے، اس آیت میں لام کے عاقبت کے لئے ہونے کی دوسری دلیل مصنف **او لانہ** سے بیان کر رہے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے کہا ہے کہ صدقات فقراء وغیرہ کے لئے ہیں یعنی مال زکوۃ پہلے صدقہ ہو جائے گا تب فقراء کی طرف پہونچے گا، **و ذلک** اور وہ یعنی مال زکوۃ صدقہ اسی وقت ہوگا جب وہ مال زکوۃ اللہ کی طرف ادا کر دیا جائے تو اب مطلب یہ ہوا کہ فقیر نے جب مال زکوۃ کو لیا تو فوراً اس کے قبضہ میں نہیں گیا بلکہ پہلے وہ مال اللہ کے قبضہ میں جا کر صدقہ بنا اس کے بعد عاقبت اور انجام کے اعتبار سے فقیر کے قبضہ میں گیا پس اس سے بھی ثابت ہو گیا کہ **للفقراء** کا لام عاقبت کے لئے ہے، جب ان دونوں دلیلوں سے ثابت ہو گیا کہ **للفقراء** میں لام عاقبت کے لئے ہے نہ کہ تملیک کے لئے تو صدقات: تمام مصارف کی ملکیت نہ ہوئے اور جب تمام مصارف کی ملکیت نہیں ہیں تو ان مصارف میں سے ہر ایک کو تھوڑا تھوڑا دینا واجب بھی نہ ہوا اور جب تمام کو دینا واجب نہیں ہے تو ان مصارف میں سے ایک مصرف یا کسی ایک فرد کو بھی دینا کافی ہوگا اور زکوۃ ادا ہو جائے گی پس تعلیل مذکور کی وجہ سے **انما الصدقات** کا حکم متغیر نہیں ہوا، یعنی نص **انما الصدقات** کا وہ حکم ہے ہی نہیں جو معترض نے بیان کیا ہے کہ اس کا تغیر لازم آئے اور وہ حکم اس لئے نہیں ہے کہ لام تملیک کے لئے نہیں ہے۔

فصاروا علی ھذ االتحقیق مصارف الخ: **فصاروا** میں **ھم** ضمیر مستتر کا مرجع مصارف زکوۃ یعنی فقراء، مساکین وغیرہ ہیں۔ **ھذا التحقیق** یعنی پیچھے جو یہ تحقیق پیش کی گئی ہے کہ جو مال زکوۃ ادا کیا جاتا ہے وہ ابتداءً اللہ کا حق ہے یعنی خالص اللہ کا حق ہے اور فقراء مساکین وغیرہ کا ذکر بطور بیان مصرف

کے ہے اس تحقیق سے یہ بات ثابت ہوئی کہ فقراء، مساکین وغیرہ: باعتبارِ حاجت: مصارف زکوۃ ہیں، ایسا نہیں ہے کہ یہ لوگ ہر حال میں مال زکوۃ کے مستحق ہیں چاہے محتاج ہوں یا نہ ہوں، رہے یہ اسماء یعنی فقراء، مساکین وغیرہ تو یہ سب اسباب حاجت ہیں یعنی ان ناموں سے آدمی کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا مسمی اور مصداق حاجت مند ہیں، اس تفصیل کے بعد یہ کہا جاسکتا ہے کہ انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ: معنی میں انما الصدقات للمحتاجین کے ہے، پس یہ تمام مصارف بمنزلہ کعبہ کے ہیں نماز کے لئے یعنی ان تمام مصارف کو کعبہ کی طرح جاننا چاہیے اور کل کعبہ جس طرح نماز کے لئے قبلہ ہے اسی طرح کعبہ کا ہر جز قبلہ ہے پس جس طرح تمام اصناف: مصارف زکوۃ ہیں اسی طرح ان اصناف میں سے ہر ایک صنف بھی مصرف زکوۃ ہے اور جس طرح جزءِ قبلہ کی طرف گھوم کر نماز پڑھنے سے نماز ادا ہو جاتی ہے اسی طرح ایک صنف کو دینے سے بھی زکوۃ ادا ہو جائیگی، پس ثابت ہو گیا کہ ان مصارف زکوۃ میں سے کسی ایک مصرف یا کسی ایک فرد کو زکوۃ کا مال دینا جائز ہے پس مذکورہ تحقیق سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ نص انما الصدقات کا حکم اس بات کو بیان کرنا ہے کہ مذکورہ اصناف حاجت کی وجہ سے مصارف زکوۃ ہیں اور اس صورت میں تعلیل کی وجہ سے حکم کا متغیر ہونا لازم نہیں آتا پس احناف پر مذکورہ اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

وَاَمَّا رُكْنُهٗ فَمَا جُعِلَ عَلَمًا عَلٰى حُكْمِ النَّصِّ مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ النَّصُّ وَجُعِلَ الْفَرْعُ نَظِيْرًا لَهٗ فِيْ حُكْمِهٖ بِوُجُوْدِهٖ فِيْهِ وَهُوَ الْوَصْفُ الصَّالِحُ الْمُعَدَّلُ بِظُهُوْرِ اَثَرِهٖ فِيْ جِنْسِ الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ بِهٖ وَنَعْنِيْ بِصَلَاحِ الْوَصْفِ مُلَائِمَتَهٗ وَهُوَ اَنْ يَّكُوْنَ عَلٰى مُوَافَقَةِ الْعِلَلِ الْمَنْقُوْلَةِ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَعَنِ السَّلَفِ كَقَوْلِنَا فِيْ ثَيِّبِ الصَّغِيْرَةِ اِنَّهَا تُزَوَّجُ كَرْهًا لِاَنَّهَا صَغِيْرَةٌ فَاشْتَبَهَتِ الْبِكْرَ فَهٰذَا تَعْلِيْلٌ بِوَصْفٍ مُلَائِمٍ لِاَنَّ الصِّغَرَ مُؤَثِّرٌ فِيْ وِلَايَةِ الْمَنَاكِحِ لِمَا يَتَّصِلُ بِهٖ مِنَ الْعَجْزِ تَاثِيْرَ الطَّوَافِ لِمَا يَتَّصِلُ بِهٖ مِنَ الضَّرُوْرَةِ فِي الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ بِهٖ فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْهِرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ اِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَّافِيْنَ وَالطَّوَّافَاتِ عَلَيْكُمْ وَلَا يَصِحُّ الْعَمَلُ بِالْوَصْفِ قَبْلَ الْمُلَائِمَةِ لِاَنَّهٗ اَمْرٌ شَرْعِيٌّ۔

ترجمہ: بہر حال اس (قیاس) کا رکن تو وہ (شی) ہے جس کو نص کے حکم پر علامت بنایا گیا ہو (اور وہ علامت) ان چیزوں میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہو اور فرع کو اس (اصل) کی نظیر بنایا گیا ہو اس (اصل) کے حکم میں اس (شی) کے اس (فرع) میں پائے جانے کی وجہ سے اور وہ (جس کو علامت بنا یا گیا ہے) ایسا وصف ہے جو صالح (اور) معدل ہو اس (وصف) کے اثر کے ظاہر ہونے کی وجہ سے حکم معلل بہ کی جنس میں اور صلاح وصف سے ہم مراد لیتے ہیں اس (وصف) کے موافق ہونے کو (حکم کے) اور وہ یہ ہے کہ وہ (وصف) موافق ہو ان علتوں کے جو رسول اللہ ﷺ اور سلف سے منقول ہیں جیسے ہمارا قول ثیبہ صغیرہ کے بارے میں کہ اس کی شادی کی جائے گی زبردستی اس لئے کہ وہ صغیرہ ہے لہذا باکرہ کے مشابہ ہوگئی پس یہ ایسے وصف کے ساتھ علت بیان کرنا ہے جو (حکم) کے موافق ہے اس لئے کہ صغر مؤثر ہے ولایت نکاح میں کیونکہ اس (صغر) سے عجز متصل ہے طواف کی تاثیر کی طرح کیونکہ اس (طواف) سے ضرورت متصل ہے حکم معلل بہ میں حضور علیہ السلام کے قول میں: بلی ناپاک نہیں ہے کیونکہ وہ تمہارے اوپر چکر لگانے والوں اور چکر لگانے والیوں میں سے ہے اور وصف پر عمل صحیح نہ ہوگا موافقت سے پہلے اس لئے کہ وہ (وصف) امر شرعی ہے۔

تشریح: مصنف جب قیاس کی شرطوں کے بیان سے فارغ ہو گئے تو یہاں سے قیاس کے رکن کے بیان کو شروع کر رہے ہیں، رکن: لغت میں شی کے جانب اقوی کو کہتے ہیں، اور فقہاء کی اصطلاح میں: شی کا رکن وہ ہے جس کے بغیر اس شی کا وجود نہ ہو سکے جیسے قیام، رکوع، اور سجود نماز کے لئے رکن ہیں؛ کیونکہ ان کے بغیر نماز کا وجود نہیں ہوتا ہے۔ سوال: قیاس کا رکن کیا ہے؟ جواب: مصنف فرماتے ہیں کہ قیاس کا رکن وہ وصف ہے جس میں مندرجہ ذیل باتیں موجود ہوں (۱) وہ وصف: اصل یعنی مقیس علیہ اور فرع یعنی مقیس دونوں میں پایا جاتا ہو جس کو علامت بنایا گیا ہو نص کے حکم پر یعنی اصل پر جو نص وارد ہے اور اس نص میں جو حکم ہے وہ وصف اس حکم کی علامت یعنی علت اور وجہ ہو (۲) وہ وصف ان اوصاف میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہو یعنی جس وصف کو حکم

کی علامت بنایا گیا ہواس وصف پر نص کا مشتمل ہونا ضروری ہے، یعنی اس وصف کا علت ہونا نص میں ثابت ہو خواہ اس وصف کا علت ہونا اسی نص میں ثابت ہو جس نص کے حکم کی وہ علت ہے جیسے حضور علیہ السلام کا قول: **الھرة لیست بنجسة لانها من الطوافین والطوافات علیکم** اس حدیث میں نص کا حکم: بلی کے جھوٹے کا نجس نہ ہونا ہے، اور اس حکم کی علامت یعنی علت اس کا طواف (بلی کا بکثرت آمد ورفت) ہے، دیکھئے! اس علت پر نص مشتمل ہے یعنی طواف کا علت ہونا اس نص میں ثابت ہے جس نص کے حکم "عدم نجاست" کی یہ وصف علت ہے، یا اس وصف کا علت ہونا اس نص کے علاوہ دوسری نص میں ثابت ہو، برابر ہے کہ اس وصف اور علامت پر نص اشارۃً مشتمل ہو یا صراحۃً مشتمل ہو (۳) اصل کے حکم میں: فرع اصل کی نظیر اور مشابہ ہو اس وجہ سے کہ فرع (مقیس) میں وہ وصف موجود ہے یعنی جس وصف کی وجہ سے اصل پر حکم لگایا گیا ہے وہ وصف فرع میں بھی پایا جاتا ہے اس لئے وہ حکم فرع پر بھی لگے گا پس فرع: حکم میں اصل کی نظیر اور مشابہ ہوئی، الغرض قیاس کا رکن وہ وصف ہے جس کو نص کے حکم کی علامت ٹھہرایا گیا ہو اور نص اس وصف پر مشتمل ہو اور فرع اصل کی نظیر اور مشابہ ہو اصل کے حکم میں اس وصف کے فرع میں پائے جانے کی وجہ سے، اس تفصیل میں غور کیا جائے تو سمجھ میں آئے گا کہ قیاس کے چار ارکان ہیں، اصل، فرع، حکم، علت، اور چونکہ ان چاروں ارکان میں سب سے اصل رکن "علت" ہے اس لئے مصنف نے علت ہی سے بحث کی ہے۔

وَهُوَ الْوَصْفُ الصَّالِحُ الْمُعَدِّل الخ: اور وہ ایسا وصف ہے جو صالح اور معدل ہو یعنی وہ وصف جو نص کے حکم پر علامت بنایا گیا ہو یعنی نص کے حکم کی علت ہو اس کے لئے دو امر ضروری ہیں (۱) اس وصف کا صالح ہونا (۲) اس وصف کا معدل ہونا، مصنف نے خلاف ترتیب پہلے معدل کا مفہوم بیان کیا ہے اور اس کے بعد "صالح" کا، معدل کا مفہوم **بظهور اثره فی جنس الحکم المعلل به** سے بیان کیا ہے، کہ معدل: وہ وصف ہے جس کا اثر حکم معلل بہ کی جنس میں ظاہر ہو یعنی اس وصف کے ساتھ جس حکم کی علت بیان کی گئی ہے اس حکم کی جنس میں اس وصف کا اثر ظاہر ہو۔ وصف کا حکم معلل بہ کے اندر اثر ظاہر ہو: اس کی چار صورتیں ہیں جن میں سے پہلی صورت متفق علیہ ہے باقی تین صورتوں میں امام شافعی کا اختلاف ہے، امام شافعی ان تینوں صورتوں کا اعتبار نہیں کرتے ہیں اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک چاروں صورتیں مقبول ہیں، وہ چاروں صورتیں یہ ہیں (۱) عین وصف: عین حکم میں مؤثر ہو یعنی بعینہ وصف: عین حکم میں مؤثر ہو جیسے حضور علیہ السلام کا قول **اَلْهِرَّةُ لَیْسَتْ بِنَجِسَةٍ اِنَّمَا هِیَ مِنَ الطَّوَّافِیْنَ وَالطَّوَّافَاتِ عَلَیْکُمْ**، اس نص حدیث میں حکم یہ ہے کہ بلی کا جھوٹا نجس نہیں ہے، اور اس حکم کی علامت یعنی علت اس کا طواف ہونا ہے، دیکھئے! یہاں عین وصفِ طواف: عین حکم "عدم نجاست" میں مؤثر ہے (۲) عین وصف: جنس حکم میں مؤثر ہو یعنی عین وصف: جنس حکم کے لئے علت ہو، اس عبارت " **بظهور اثره فی جنس الحکم المعلل به** " میں اسی دوسری صورت کو بیان کیا گیا ہے، جیسے صغر، اس کی تفصیل یہ ہے کہ صغیر یعنی نابالغ کے مال میں اس کے ولی کو تصرف کا حق اور ولایت: بالاجماع حاصل ہے اور اس کی وجہ اور علت صغر ہے، اور یہ ولایت مال: ولایت نکاح کی ہم جنس ہے پس ہم جنس ہونے کی وجہ سے نابالغ کے نکاح کی ولایت بھی اس کے ولی کو دیدی گئی ہے اور اس کی علت صغر کو قرار دیا گیا، دیکھئے! عین وصفِ صغر: حکم "ولایت مال" کی ہم جنس "ولایت نکاح" میں مؤثر ہے (۳) جنس وصف: عین حکم میں مؤثر ہو یعنی جنس وصف: عین حکم کی علت ہو جیسے جنون کی وجہ سے نماز ساقط ہو جاتی ہے اور یہ بات نص سے ثابت ہے یعنی جنون کا سقوط صلوۃ کے لئے علت ہونا نص سے ثابت ہے اور جنون: اغماء یعنی بیہوشی کی ہم جنس ہے پس اغماء کی وجہ سے بھی نماز ساقط قرار دیدی گئی یعنی اغماء کو سقوط صلوۃ کی علت قرار دیدیا گیا، دیکھئے! وصف جنون کی ہم جنس "اغماء" مؤثر اور علت ہے عین حکم "سقوط صلوۃ" میں (۴) جنس وصف: جنس حکم میں مؤثر ہو یعنی جنس وصف جنس حکم کی علت ہو جیسے: مشقت سفر، اس کی تفصیل یہ ہے کہ سفر شرعی میں چار رکعت والی نماز کو دو رکعت پڑھنا واجب ہے اور اس کی علت "مشقت سفر" ہے اور مشقت سفر کا علت ہونا نص سے ثابت ہے اور مشقت: حیض کی ہم جنس ہے، اور دو رکعت کا سقوط پوری نماز کے ساقط ہونے کی ہم جنس ہے "سقوط" میں، پس مجانست کا اعتبار کرتے ہوئے حیض کو پوری نماز کے ساقط ہونے کی علت قرار دیدیا، دیکھئے! وصف مشقت سفر کی ہم جنس "حیض" مؤثر ہے، حکم "دو رکعت نماز کے ساقط ہونے" کی ہم جنس "پوری نماز کے ساقط ہونے" میں۔

وَنَعْنِیْ بِصَلَاحِ الْوَصْفِ مُلَائِمَتَہٗ : یہاں سے اس وصف کے صالح ہونے کا مفہوم بیان کررہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ صلاح وصف سے ہماری مراد وصف کا حکم کے موافق ہونا ہے یعنی وہ وصف اس بات کی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس وصف کی طرف اس حکم کو منسوب کیا جاسکے اگر وہ وصف اس حکم سے منکر ہو تو وہ وصف علت نہیں بن سکتا ہے جیسے احد الزوجین کا اسلام لانا، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر زوجین کا فریقین میں سے کوئی ایک اسلام قبول کرلے تو اس کا نکاح ختم ہوجائے گا، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کی علت کیا ہے؟ حضرت امام شافعی نے فرمایا اس فرقت کی علت احد الزوجین کا اسلام لانا ہے؛ لیکن یہ وصف اسلام: حکم "فرقت" کے مناسب اور موافق نہیں ہے؛ کیونکہ وصف اسلام: حکم فرقت سے انکار کرتا ہے؛ کیونکہ اسلام: فرقت زوجین کے لئے نہیں آیا ہے، حضرت امام ابوحنیفہ نے کہا کہ اس فرقت کی علت احد الزوجین کا اسلام سے انکار کرنا ہے اور اس "حکم فرقت" کو انکار اسلام کی طرف منسوب کرنا صحیح ہے پس حکم فرقت کی علت: دوسرے کا اسلام سے انکار کرنا ہے۔

وَھُوَ اَنْ یَّکُوْنَ عَلٰی مُوَافَقَۃِ الْعِلَلِ الْمَنْقُوْلَۃِ الخ : فرماتے ہیں کہ وصف میں ملایمت اور موافقت کے حصول کی صورت یہ ہے کہ وہ وصف جس کو علت بنایا گیا ہے ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ ﷺ سے اور سلف یعنی صحابہ اور تابعین سے منقول ہیں جیسے ہم احناف کا ثیبہ صغیرہ کے بارے میں کہنا ہے کہ ثیبہ صغیرہ (وہ نابالغہ جس کی شادی ہوگئی ہو) کی زبردستی اس کی رضا کے بغیر (دوسری) شادی کی جاسکتی ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک ولایت نکاح کی علت "باکرہ ہونا" ہے اور احناف کے نزدیک ولایت نکاح کی علت "صغر" ہے یعنی شوافع کے نزدیک باکرہ (کنواری) پر اس کے ولی کو ولایت اجبار حاصل ہے یعنی باکرہ کا ولی باکرہ کی اجازت کے بغیر زبردستی اس کی شادی کراسکتا ہے چاہے وہ باکرہ؛ صغیرہ ہو یا بالغہ، اور حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک صغیرہ کا نکاح اس کا ولی اس کی رضا کے بغیر کرسکتا ہے خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ پس اس اختلاف کی روشنی میں صغیرہ باکرہ پر بالاتفاق ولایت حاصل ہوگی امام شافعی کے نزدیک اس لئے کہ وہ باکرہ ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس لئے کہ وہ صغیرہ ہے، اور بالغہ ثیبہ پر بالاتفاق ولایت حاصل نہیں ہوگی امام شافعی کے نزدیک اس لئے کہ وہ باکرہ نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس لئے کہ وہ صغیرہ نہیں ہے، اور باکرہ بالغہ پر امام شافعی کے نزدیک ولایت حاصل ہوگی؛ کیونکہ وہ باکرہ ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ولایت حاصل نہیں ہوگی؛ کیونکہ وہ صغیرہ نہیں ہے، اور ثیبہ صغیرہ پر امام شافعی کے نزدیک ولایت نہ ہوگی؛ کیونکہ وہ باکرہ نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ولایت حاصل ہوگی؛ کیونکہ وہ صغیرہ ہے۔ الغرض ہم احناف کا کہنا ہے کہ ثیبہ صغیرہ کا ولی زبردستی اس کی رضا کے بغیر اس کی شادی کراسکتا ہے اس کی علت اور وجہ: اس کا "صغر" ہے۔

فاشتبھت البکر : مصنف فرماتے ہیں: پس (ہم احناف کے نزدیک) ثیبہ صغیرہ: باکرہ صغیرہ کے مشابہ ہوگئی جس باکرہ صغیرہ پر بالاتفاق ولایت حاصل ہے، مشابہ اس لئے ہوگئی کہ وصف صغر دونوں میں موجود ہے پس جس طرح صغر کی وجہ سے باکرہ صغیرہ پر ولایت نکاح حاصل ہوتی ہے اسی طرح صغر کی وجہ سے ثیبہ صغیرہ پر بھی ولایت نکاح حاصل ہوگی۔

فَھٰذَا تَعْلِیْلٌ بِوَصْفٍ مُلَائِمٍ الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ صغر: ولایت نکاح کی ایسی علت ہے جو رسول اللہ ﷺ سے منقول علت کے موافق ہے، رہی یہ بات کہ کیسے موافق ہے؟ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ صغر ولایت نکاح کی علت اس وجہ سے ہے کہ صغر کے ساتھ عجز متصل ہے یعنی صغر میں عجز اور ضرورت پائی جاتی ہے اور حضور علیہ السلام کا قول: اَلْھِرَّۃُ لَیْسَتْ بِنَجِسَۃٍ اِنَّمَا ھِیَ مِنَ الطَّوَّافِیْنَ وَالطَّوَّافَاتِ عَلَیْکُمْ، میں حکم معلل بہ "سور ہرہ کا ناپاک نہ ہونا" ہے، اور اس کی علت آپؐ نے طواف (بلی کے چکر لگانے والے) کو قرار دیا ہے، طواف علت اس لئے ہے کہ اس کے طواف ہونے کی وجہ سے آدمی اس سے بچنے سے عاجز ہے پس اس میں بھی ضرورت پائی گئی یعنی جس طرح اس کا طواف ہونا سور ہرہ کے ناپاک نہ ہونے میں مؤثر ہے ضرورت کی وجہ سے ویسے ہی ولایت نکاح میں صغر مؤثر ہے ضرورت کی وجہ سے پس ولایت نکاح والی علت یعنی صغر موافق ہے رسول اللہ ﷺ سے منقول علت طواف کے؛ باعتبار ضرورت کے جب اس علت سے موافقت پائی گئی تو یہ علت صغر وصف صالح ہوگی۔

وَلَا يَصِحُّ الْعَمَلُ بِالْوَصْفِ الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ وہ وصف جس کو نص کے حکم کی علامت اور علت بنایا گیا ہے جب تک وہ وصف: رسول اللہ ﷺ اور سلف کی علتوں کے موافق نہ ہوگا اس وقت تک اس وصف پر عمل صحیح نہ ہوگا یعنی اس وصف کو اصل کی علت ٹھہرا کر اس حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنا صحیح نہ ہوگا؛ کیونکہ وہ وصف جس کو علت ٹھہرایا گیا ہے امر شرعی ہے یعنی وہ علت حکم شرعی کو ثابت کرنے والی ہے پس رسول اللہ ﷺ سے منقول علت کے موافق ہوئے بغیر اس کو کیسے کسی حکم شرعی کی علت بنا دیا جائے گا۔

وَاِذَا ثَبَتَ الْمُلَايَمَةُ لَمْ يَجِبِ الْعَمَلُ بِهٖ اِلَّا بَعْدَ الْعَدَالَةِ عِنْدَنَا وَهِيَ الْاَثَرُ لِاَنَّهٗ يَحْتَمِلُ الرَّدَّ مَعَ قِيَامِ الْمُلَايَمَةِ فَيُتَعَرَّفُ صِحَّتُهٗ بِظُهُوْرِ اَثَرِهٖ فِيْ مَوْضِعٍ مِنَ الْمَوَاضِعِ كَاَثَرِ الصِّغْرِ فِيْ وِلَايَةِ الْمَالِ وَهُوَ نَظِيْرُ صِدْقِ الشَّاهِدِ يُتَعَرَّفُ بِظُهُوْرِ اَثَرِ دِيْنِهٖ فِيْ مَنْعِهٖ عَنْ تَعَاطِيْ حُظُوْرِ دِيْنِهٖ.

ترجمہ: اور جب موافقت ثابت ہوگئی تو ہمارے نزدیک اس (وصف صالح) پر عمل واجب نہ ہوگا مگر عدالت کے بعد اور وہ (عدالت) اثر ہے اس لئے کہ وہ (وصف) موافقت کے باوجود رد کا احتمال رکھتا ہے پس اس (وصف) کی صحت معلوم ہوگی اس کے اثر کے ظاہر ہونے کے ذریعہ کسی جگہ میں جیسے صغر کا اثر ولایت مال میں اور وہ (ظہور اثر کی وجہ سے وصف کی صحت کا معلوم ہونا) نظیر ہے گواہ کے صدق کی جس صدق کو پہچانا جاتا ہے اس (گواہ) کے دین کے اثر کے ظہور کے ذریعہ ممنوعات دین کے ارتکاب سے اس کے رکنے میں۔

تشریح: پچھلے سبق میں یہ بتلایا گیا ہے کہ جو وصف اصل کے حکم کی علت بن رہا ہے اس کے لئے دو امر ضروری ہیں ایک اس وصف کا "صالح" ہونا، اور دوسرا اس وصف کا "معدل" ہونا، اس کے بعد مصنف نے کہا تھا کہ اس وصف کا معدل ہونا یہ ہے کہ اس وصف کا: حکم معلل بہ کی جنس میں اثر ظاہر ہو ،وصف کا حکم معلل بہ میں اثر ظاہر ہو اس کی چار صورتیں بیان ہوئیں، اس کے بعد وصف کے صالح ہونے کا مفہوم یہ بیان کیا تھا کہ: اس وصف کا صالح ہونا یہ ہے کہ وہ وصف حکم کے موافق ہو یعنی اس وصف کی طرف اس حکم کی نسبت کی جا سکتی ہو، اور اس کے بعد مصنف نے وصف میں حصول موافقت کی صورت یہ بیان کی تھی کہ وہ وصف اور علت ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ ﷺ اور سلف یعنی صحابہ اور تابعین سے منقول ہو جس کی مثال بھی بیان کی گئی تھی۔

واذا ثبت الملايمة الخ : یہاں سے مصنف یہ کہہ رہے ہیں کہ جب اس وصف کا موافق ہونا یعنی صالح ہونا ثابت ہو جائے تو اس وصف پر عمل کرنا یعنی اس وصف کو اصل کے حکم کی علت ٹھہرا کر اس حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنا، ہم احناف کے نزدیک جائز تو ہوگا واجب نہ ہوگا یعنی چاہے تو مجتہد اس وصف پر عمل کرے اور اگر چاہے تو عمل نہ کرے، ہاں! جب اس وصف کے موافق ہونے کے ساتھ اس کی عدالت یعنی اس کا معدل ہونا بھی ثابت ہو جائے تو اس وصف پر عمل کرنا واجب ہوگا، اور اصحاب شافعی کے نزدیک اس وصف کی موافقت ثابت ہونے کے بعد اس وصف پر عمل کے واجب ہونے کے لئے اس وصف کا معدل ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اخالہ ضروری ہے یعنی اس وصف کی موافقت ثابت ہونے کے بعد مجتہد کے دل میں اس حکم کے لئے اس وصف کے علت ہونے کا خیال آنا ہی اس وصف پر عمل کرنے کے لئے ضروری اور کافی ہے، رہی یہ بات کہ اس وصف کی عدالت یعنی معدل ہونا کیا ہے؟ تو مصنف نے کہا کہ اس وصف کی عدالت: اثر ہے یعنی اس وصف کا اس حکم کے علاوہ کسی دوسری جگہ یعنی دوسرے حکم میں اثر اور علت ہونا ثابت ہو، اس کی مثال ابھی آگے **کاثر الصغر فی ولاية المال** کے تحت آتی ہے۔

لانه يحتمل الرد الخ : رہی یہ بات کہ بغیر عدالت کے اس وصف پر عمل کرنا کیوں واجب نہیں ہے؟ تو مصنف نے یہاں سے اس کی وجہ بیان کی ہے کہ وہ وصف ملائمت اور موافقت کے باوجود رد کا احتمال رکھتا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ: اس وصف کے معدل نہ ہونے کی صورت میں، موافقت پائے جانے کے باوجود یہ احتمال ہے کہ شارع اس کو رد کر دے؛ لیکن جب اس وصف کا اثر کسی دوسری جگہ ظاہر ہوگا تو اس وصف کا علت ہونا صحیح ہو جائے گا، پس اس وصف کی صحت اور اس پر عمل کا واجب ہونا معلوم ہوگا اس وصف کے کسی جگہ پر اثر ظاہر ہونے سے۔ وہ وصف جس کو ہم مقیس علیہ کے حکم کی علت بنا رہے ہیں

اس کا دوسری جگہ اثر ظاہر ہونا: یہ ہے کہ اس وصف کا حکم کے لئے علت ہونا نص یا اجماع سے ثابت ہو یعنی دوسری جگہ اس وصف کا علت ہونا نص یا اجماع سے ثابت ہو اور یہاں اس وصف کا علت ہونا قیاس سے ثابت ہو، حکم میں اس وصف کے اثر ظاہر ہونے کی چار صورتیں ہیں جن کی تفصیل مع امثلہ پیچھے آچکی ہے۔

کاثر الصغر فی ولایۃ المال: جیسے صغر کا اثر ولایت مال میں، اس کا حاصل یہ ہے کہ صغیر پر اس کے ولی کو ولایت نکاح حاصل ہوتی ہے اور حصول ولایت نکاح کی علت صغر ہے (جو قیاس سے ثابت ہے) اور اس علت کا اثر دوسری جگہ یعنی ولایت مال میں ظاہر ہو چکا ہے یعنی صغیر پر اس کے ولی کو ولایت مال حاصل ہونے کی علت: صغر ہے اور صغر کا ولایت مال کا علت ہونا اجماع سے ثابت ہے، پس وصف صغر وصف صالح اور وصف معدل ہوا۔

وھو نظیر صدق الشاھد الخ: پچھلے سبق میں آیا تھا کہ جب اس وصف کا موافق ہونا یعنی صالح ہونا ثابت ہو جائے تو اس وصف پر عمل کرنا یعنی اس وصف کو اصل کے حکم کی علت ٹھہرا کر اس حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنا، ہم احناف کے نزدیک جائز تو ہوگا واجب نہ ہوگا۔ ہاں! جب اس وصف کے موافق ہونے کے ساتھ اس کی عدالت یعنی اس کا معدل ہونا بھی ثابت ہو جائے تو اس وصف پر عمل کرنا واجب ہوگا، مصنف فرماتے ہیں کہ یہ یعنی اس وصف کا اثر کسی دوسری جگہ ظاہر ہونے کی صورت میں اس وصف کے صحیح ہونے کی معرفت: نظیر ہے صدق شاہد کی، یعنی جس طرح اگر گواہ کے اندر صلاحیت یعنی اہلیت شہادت ہو یعنی گواہ عاقل، بالغ، آزاد، اور مسلمان ہو تو اس کی گواہی کو قبول کرنا جائز ہوتا ہے واجب نہیں ہوتا ہے! ہاں جب ممنوعات دین کے ارتکاب سے رکنے کے ذریعہ اس کے دین کا اثر ظاہر ہو جائے تو اس کی صداقت وعدالت پہچانی جاتی ہے اور اس کی گواہی کو قبول کرنا واجب ہو جاتا ہے اسی طرح اس وصف کے اندر صلاحیت یعنی موافقت پائی جائے تو اس وصف پر عمل کرنا جائز تو ہوتا ہے واجب نہیں ہوتا ہے اور جب اس وصف کی عدالت ثابت ہو جائے تو اس وصف پر عمل کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

وَلَمَّا صَارَتِ الْعِلَّةُ عِنْدَنَا عِلَّةً بِالْاَثَرِ قَدَّمْنَا عَلَى الْقِيَاسِ الْاِسْتِحْسَانَ الَّذِیْ هُوَ الْقِيَاسُ الْخَفِیُّ اِذَا قَوِیَ اَثَرُهٗ وَقَدَّمْنَا الْقِيَاسَ لِصِحَّةِ اَثَرِهِ الْبَاطِنِ عَلَى الْاِسْتِحْسَانِ الَّذِیْ ظَهَرَ اَثَرُهٗ وَخَفِیَ فَسَادُهٗ لِاَنَّ الْعِبْرَةَ لِقُوَّةِ الْاَثَرِ وَصِحَّتِهٖ دُوْنَ الظُّهُوْرِ.

ترجمہ: اور جب علت ہمارے نزدیک علت ہوتی ہے اثر کی وجہ سے تو ہم نے قیاس پر اس استحسان کو مقدم کر دیا جو کہ قیاس خفی ہے جب کہ اس (استحسان) کا اثر قوی ہو اور قیاس کو مقدم کیا اس کے اثر باطن کے صحیح ہونے کی وجہ سے اس استحسان پر جس کا اثر ظاہر ہو اور اس کا فساد مخفی ہو اس لئے کہ اعتبار قوت اثر اور اس (اثر) کی صحت کا ہے نہ کہ ظہور کا۔

تشریح: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ قیاس حجت شرعیہ ہے اور استحسان سوائے امام ابوحنیفہ کے کسی کے یہاں معتبر نہیں ہے پھر بھی حنفیہ کبھی استحسان کو لیکر قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں اور یہ غیر حجت شرعی کے مقابلہ میں حجت شرعی کو چھوڑنا ہے جو مناسب نہیں ہے ایسا کیوں؟ جواب: اس کی تفصیل یہ ہے کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں: قیاس جلی (وہ قیاس جو واضح ہو) اور قیاس خفی (وہ قیاس جو واضح نہ ہو) جب مطلق قیاس بولا جاتا ہے تو قیاس جلی مراد ہوتا ہے اور جب استحسان بولا جاتا ہے تو قیاس خفی مراد ہوتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ قیاس کے لئے علت ضروری ہے اور علت: اس وقت علت ہو گی جب کہ اس کا اثر ظاہر ہو یعنی وہ علت مؤثر ہو جیسا کہ معلوم ہوا، اور جب علت: اس وقت علت ہوگی جبکہ مؤثر ہو تو جتنا اس کا اثر قوی ہوگا اتنا ہی قابل اعتبار ہوگا، پس ہم نے اس قیاس جلی پر جس کا اثر کمزور ہو اس استحسان کو مقدم کیا جس کا اثر قوی ہو اور قیاس جلی کو چھوڑ دیا، اور اس قیاس جلی کو مقدم کیا جس کا اثر باطن صحیح یعنی قوی ہو اس استحسان پر جس کا اثر ظاہر ہو لیکن اس کا باطن فاسد (اور کمزور) ہو کیونکہ اعتبار قوت اثر اور صحت اثر کا ہے نہ کہ ظہور اثر کا، الغرض ہم قیاس کو چھوڑ کر استحسان کو اس وقت لیتے ہیں جبکہ اس کا اثر قیاس کے اثر سے قوی ہو؛ کیونکہ اعتبار قوت اثر کا ہے، اور استحسان بھی قیاس ہی کی قسم ہے؛ کیونکہ استحسان سے مراد قیاس خفی ہے تو استحسان بھی حجت شرعی ہوا پس قیاس کے مقابلہ میں استحسان کو لینے کی صورت میں غیر حجت شرعی کے مقابلہ میں حجت شرعی کو

چھوڑنا لازم نہ آیا۔

وَبَيَانُ الثَّانِيْ فِي مَنْ تَلَا ايَةَ السَّجْدَةِ فِي صَلٰوتِهِ اَنَّهُ يَرْكَعُ بِهَا قِيَاسًا لِاَنَّ النَّصَّ قَدْ وَرَدَ بِهِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَخَرَّ رَاكِعًا وَّاَنَابَ وَفِي الْاِسْتِحْسَانِ لَايُجْزِيْهِ لِاَنَّ الشَّرْعَ اَمَرَنَا بِالسُّجُوْدِ وَالرُّكُوْعُ خِلَافُهُ كَسُجُوْدِ الصَّلٰوةِ فَهٰذَا اَثَرٌ ظَاهِرٌ فَاَمَّا وَجْهُ الْقِيَاسِ فَمَجَازٌ مَحْضٌ لٰكِنَّ الْقِيَاسَ اَوْلٰى بِاَثَرِهِ الْبَاطِنِ بَيَانُهُ اَنَّ السُّجُوْدَ عِنْدَ التِّلَاوَةِ لَمْ يُشْرَعْ قُرْبَةً مَقْصُوْدَةً حَتّٰى لَا يَلْزَمَ بِالنَّذْرِ وَاِنَّمَا الْمَقْصُوْدُ مُجَرَّدُ مَا يَصْلُحُ تَوَاضُعًا وَالرُّكُوْعُ فِي الصَّلٰوةِ يَعْمَلُ هٰذَ االْعَمَلَ بِخِلَافِ السُّجُوْدِ فِي الصَّلٰوةِ وَالرُّكُوْعِ فِي غَيْرِهَا فَصَارَ الْاَثَرُ الْخَفِيُّ مَعَ الْفَسَادِ الظَّاهِرِ اَوْلٰى مِنَ الْاَثَرِ الظَّاهِرِ مَعَ الْفَسَادِ الْخَفِيِّ وَهٰذَا قِسْمٌ عَزَّ وُجُوْدُهُ وَاَمَّا الْقِسْمُ الْاَوَّلُ فَاَكْثَرُ مِنْ اَنْ يُّحْصٰى۔

ترجمہ: اور دوسرے کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے اپنی نماز میں آیت سجدہ کی تلاوت کی کہ وہ اس (تلاوت) کی وجہ سے قیاسا رکوع کرسکتا ہے اس لئے کہ اس (سجدہ کی جگہ لفظ رکوع استعمال کرنے) پر نص وارد ہے اللہ تعالی نے کہا و خر راکعا و اناب اور استحسان میں اس کو وہ (رکوع) کافی نہ ہوگا اس لئے کہ شریعت نے ہمیں سجدہ کا حکم دیا ہے اور رکوع اس کے خلاف ہے جیسے نماز کا سجدہ پس یہ ظاہری اثر ہے اور رہی قیاس کی وجہ تو وہ مجاز محض ہے لیکن قیاس اپنے اثر باطن کی وجہ سے اولی ہے اس کا بیان یہ ہے کہ تلاوت کے وقت سجدہ عبادت مقصودہ بن کر مشروع نہیں ہے یہاں تک کہ وہ نذر کی وجہ سے لازم نہیں ہوتا ہے اور مقصود محض وہ چیز ہے جو تواضع کی صلاحیت رکھے اور نماز کا رکوع اس عمل کو انجام دیتا ہے برخلاف نماز کے سجدہ کے اور غیر صلوۃ کے رکوع کے پس اثر خفی فساد ظاہر کے ساتھ اس اثر ظاہر سے اولی ہے جو فساد خفی کے ساتھ ہو اور یہ ایسی قسم ہے جس کا وجود کم ہے رہی قسم اول تو وہ شمار سے زیادہ ہے۔

تشریح: پچھلے سبق میں آیا تھا" **قدمنا على القياس الاستحسان الذى هو القياس الخفى اذا قوى اثره وقد منا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده** "اس میں دو قسمیں بیان کی گئی ہیں، ایک: استحسان کو قیاس پر مقدم کرنا، اور دوسری: قیاس کو استحسان پر مقدم کرنا، ان دونوں میں سے پہلی قسم کی مثالیں شمار سے زیادہ ہیں چنانچہ مصنف نے فرمایا **واما القسم الاول فاكثر من ان يحصى**، ان مثالوں کو فقہ کی کتابوں میں دیکھا جاسکتا ہے اس لئے مصنف نے اس کی مثال ترک کردی ہے، رہی بات دوسری قسم کی تو اس کا وجود کم ہے جیسا کہ مصنف نے فرمایا: **وهذاقسم عز وجوده** اس لئے مصنف نے اس دوسری قسم کی مثال اور تفصیل پیش کرتے ہوئے فرمایا **وبیان الثانی فی من تلاالخ** یعنی دوسری قسم "قیاس کو استحسان پر مقدم کرنے" کا بیان اس مثال میں ہے، اس مثال کا حاصل یہ ہے کہ کسی نے نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی اور چاہا کہ رکوع میں سجدہ تلاوت ادا کرلے چنانچہ اس نے رکوع میں سجدہ تلاوت اور رکوع دونوں کی نیت کی تو یہ قیاسا جائز ہے، رہی یہ بات کہ قیاسا کیوں جائز ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ رکوع اور سجود خضوع میں ایک دوسرے کے مشابہ ہے یعنی جیسے سجود میں خضوع کا مفہوم پایا جاتا ہے ویسے ہی رکوع میں بھی خضوع کا مفہوم پایا جاتا ہے، اسی مشابہت کی وجہ سے قرآن نے سجدہ کی جگہ لفظ رکوع کا استعمال کیا ہے چنانچہ فرمایا **وخر راكعا واناب**، اس میں رکوع سے مراد سجدہ ہے، پس جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ رکوع اور سجود خضوع میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اور سجدہ تلاوت سے مقصود خضوع ہی ہے پس ان دونوں میں وصف خضوع کے مشترک ہونے کی وجہ سے رکوع کے ذریعہ سجدہ تلاوت کو ادا کرنا قیاسا جائز ہوگا۔

وفی الاستحان لا یجزیه الخ : اور استحسان یہ ہے کہ رکوع کے ساتھ سجدہ تلاوت کی نیت سے اس کا سجدہ تلاوت کافی یعنی ادا نہ ہوگا، رہی یہ بات کہ استحسانا کیوں کافی نہ ہوگا؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے ہم کو سجود کا حکم دیا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے **فاسجدوا لله**، اور رکوع سجود کے خلاف ہے؛ کیونکہ رکوع میں تعظیم کم ہے اور سجود میں انتہا درجہ تعظیم ہے، اسی وجہ سے نماز میں رکوع سجدہ کے اور سجدہ رکوع کے قائم مقام نہیں ہوسکتے ہیں، پس جس

طرح رکوع نماز: سجدہ نماز کے قائم مقام نہیں ہوسکتا ہے اسی طرح رکوع نماز: سجدہ تلاوت کے بھی قائم مقام نہیں ہوسکتا ہے یعنی رکوع کے ذریعہ سجدہ تلاوت ادانہیں ہوسکتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ **فھذا اثر ظاھر** یعنی رکوع کا سجود کا غیر ہونا اور ایک کا دوسرے کی طرف سے کافی نہ ہونا استحسان کا ایسا اثر ہے جو ظاہر اور حقیقت ہے: ظاہر نظر میں؛ لیکن دقیق نظر سے دیکھا جائے تو استحسان میں فساد اور ضعف ہے، رہی یہ بات کہ فساد اور ضعف کیسے ہے؟ تو ہم اس کی وجہ عنقریب **بخلاف السجود فی الصلوۃ والرکوع فی غیرھا** کے تحت بیان کریں گے انشاء اللہ تعالی۔

فاما وجہ القیاس فمجاز محض: رہی بات وجہ قیاس کی تو وہ مجاز محض ہے یعنی قیاس ظاہر نظر میں ضعیف ہے اور قیاس ظاہر نظر میں ضعیف اس لئے ہے کہ قیاس کا ثبوت مجاز سے ہے؛ کیونکہ اللہ تعالی نے رکوع کو سجود کے قائم مقام: خضوع میں مشابہت کی وجہ سے قرار دیا ہے اور مشابہت کی وجہ سے قائم مقام قرار دینا مجاز ہے، اور مجاز: حقیقت کے مقابلہ میں ضعیف اور فاسد ہوتا ہے پس قیاس ظاہر نظر میں ضعیف ہوا۔

لکن القیاس اولی باثرہ الباطن: مصنف فرماتے ہیں لیکن قیاس اپنے اثر باطن کی وجہ سے استحسان سے اولی ہے یعنی قیاس اگرچہ ظاہر نظر میں ضعیف اور فاسد ہے اور استحسان ظاہر نظر میں ظاہر (حقیقت) اور صحیح ہے لیکن دقیق نظر سے دیکھا جائے تو قیاس استحسان سے اولی اور عمدہ ہے کیونکہ قیاس کا اثر باطن قوی ہے اور استحسان کا اثر باطن ضعیف ہے۔

بیانہ ان السجود عند التلاوۃ الخ: رہی یہ بات کہ قیاس کا اثر باطن کیا ہے؟ تو یہاں سے مصنف قیاس کے اسی اثر باطن کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں: اس کا بیان یعنی اس مسئلہ میں قیاس کے اثر باطن کا بیان اور تفصیل یہ ہے کہ تلاوت کے وقت سجدہ قربت مقصودہ بنکر مشروع نہیں ہوا ہے اسی وجہ سے اگر کسی نے سجدہ کی نذر مانی اور کہا **للہ علی ان اسجد** تو اس پر سجدہ تلاوت کرنا واجب نہ ہوگا، اگر سجدہ تلاوت قربت مقصودہ ہوتا تو نذر ماننے سے اس پر سجدہ کرنا لازم ہوجاتا، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر سجدہ تلاوت سے کیا مقصود ہے؟ مصنف نے **اما المقصود** سے اس کا جواب دیا ہے کہ سجدہ تلاوت سے مقصود: محض وہ چیز ہے جو تواضع کی صلاحیت رکھتی ہو یعنی سجدہ تلاوت واجب کرنے کا مقصد صرف ایسے کام کو بجالانا ہے جو تواضع پر مشتمل ہو یعنی سجدہ تلاوت تواضع پر مشتمل عمل ہے، اور نماز میں رکوع اس عمل کو انجام دیتا ہے یعنی نماز میں رکوع ایسا عمل ہے جو تواضع پر مشتمل ہے، الحاصل جیسے سجدہ تلاوت سے تواضع حاصل ہوجاتا ہے اسی طرح نماز میں رکوع کرنے سے بھی تواضع حاصل ہوجاتا ہے پس سجدہ تلاوت اور رکوع فی الصلوۃ ایک دوسرے کے قائم مقام ہوں گے اور رکوع میں سجدہ تلاوت کی نیت سے سجدہ تلاوت ادا ہوجائے گا، یہ ہے قیاس کا اثر باطن۔

بخلاف سجود الصلوۃ والرکوع فی غیرھا: یہاں سے استحسان کے اثر باطن کے ضعف کو بیان کیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ استحسان کا اثر باطن دو قیاسوں پر مشتمل ہے اور دونوں قیاس غلط ہیں، پہلا قیاس یہ ہے کہ جس طرح سجود نماز: رکوع سے ادانہیں ہوتا ہے اسی طرح سجدہ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہ ہونا چاہئے، یہ قیاس غلط اس لئے ہے کہ دونوں سجدوں کی حیثیت الگ الگ ہے سجدہ نماز قربت مقصودہ ہے یہاں تک کہ سجدہ نماز نذر سے لازم ہوجاتا ہے اور سجدہ تلاوت قربت مقصودہ نہیں ہے، اور جب سجدہ نماز قربت مقصودہ ہے تو غیر سجدہ یعنی رکوع سے ادا نہ ہوگا اسی بات کو مصنف نے **بخلاف سجود الصلوۃ** سے بیان کیا ہے، دوسرا قیاس یہ ہے کہ جس طرح نماز کے باہر والے رکوع سے سجدہ تلاوت ادانہیں ہوتا ہے اسی طرح نماز والے رکوع سے بھی سجدہ تلاوت ادا نہ ہونا چاہیے، اور یہ قیاس غلط اس لئے ہے کہ رکوع نماز قربت مقصودہ ہے اور غیر نماز کا رکوع قربت مقصودہ نہیں ہے جب دونوں میں فرق ہے تو نماز کے رکوع کو نماز سے باہر کے رکوع پر قیاس کرنا کیسے صحیح ہوگا اسی بات کو مصنف نے **والرکوع فی غیرھا** سے بیان کیا ہے۔

فصار الاثر الخفی مع الفساد الظاھر الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ اثر خفی فساد ظاہر کے ساتھ جیسا کہ مذکورہ قیاس میں ہے اولی اور بہتر ہے اس اثر ظاہر سے جو فساد خفی (فساد اثر باطن) کے ساتھ ہے جیسا کہ مذکورہ استحسان میں ہے، مصنف فرماتے ہیں "یہ" یعنی دوسری قسم "قیاس کو استحسان پر ترجیح دینا" ایسی قسم ہے جس کا وجود کم ہے، رہی قسم اول "استحسان کو قیاس پر ترجیح دینا" تو وہ شمار سے زیادہ ہے، ان کی امثلہ ہدایہ وغیرہ کتب فقہ میں دیکھئے!

ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ يَصِحُّ تَعْدِيَتُهُ بِخِلَافِ الْمُسْتَحْسَنِ بِالْأَثَرِ اَوِ الْإِجْمَاعِ اَوِ الضَّرُوْرَةِ كَالسَّلَمِ وَالْإِسْتِصْنَاعِ وَتَطْهِيْرِ الْحِيَاضِ وَالْاٰبَارِ وَالْاَوَانِيْ اَلَاتَرٰى اَنَّ الْإِخْتِلَافَ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ قَبْضِ الْمَبِيْعِ لَايُوْجِبُ يَمِيْنَ الْبَائِعِ قِيَاسًا لِاَنَّهُ هُوَ الْمُدَّعِيْ وَيُوْجِبُهُ اِسْتِحْسَانًا لِاَنَّهُ يُنْكِرُ تَسْلِيْمَ الْمَبِيْعِ بِمَا ادَّعَاهُ الْمُشْتَرِيْ ثَمَنًا وَهٰذَاحُكْمٌ تَعَدّٰى اِلَى الْوَارِثِيْنَ وَالْإِجَارَةِ فَاَمَّا بَعْدَ الْقَبْضِ فَلَمْ يَجِبْ بِهٖ يَمِيْنُ الْبَائِعِ اِلَّا بِالْاَثَرِ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَاَبِيْ يُوْسُفَ فَلَمْ يَصِحَّ تَعْدِيَتُهُ .

ترجمہ: پھر وہ حکم جو مستحسن ہے قیاس خفی کی وجہ سے اس کو متعدی کرنا صحیح ہے برخلاف اس حکم کے جو مستحسن بالاثر یا مستحسن بالا جماع یا مستحسن بالضرورۃ ہے (کہ اس کو متعدی کرنا صحیح نہیں ہے) جیسے بیع سلم، استصناع، اور حوضوں، کنوؤں اور برتنوں کو پاک کرنا کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ مبیع پر قبضہ سے پہلے ثمن میں اختلاف بائع کی قسم کو قیاسا واجب نہیں کرتا ہے اس لئے کہ وہ مدعی ہے اور اس (قسم) کو استحسانا واجب کرتا ہے اس لئے کہ وہ مبیع کے سپرد کرنے سے انکار کرتا ہے اس مقدار ثمن کے عوض جس کا مشتری نے دعوی کیا ہے اور یہ ایسا حکم ہے جو (ان دونوں کے) وارثین کی طرف اور اجارہ کی طرف متعدی ہوگا رہا (مبیع پر) قبضہ کے بعد (ان دونوں کا اختلاف) تو اس کی وجہ سے بائع کی قسم واجب نہیں ہوتی ہے مگر اثر کے ذریعہ خلافِ قیاس امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک، لہذا اس کا تعدیہ درست نہ ہوگا۔

تشریح: یہ بات معلوم رہے کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں، قیاس جلی اور قیاس خفی، استحسان ایسی دلیل کا نام ہے جو قیاس جلی کے معارض ہوتی ہے، قیاس جلی کے معارض جو دلیلیں ہو سکتی ہیں وہ چار ہیں (۱) نص جس کو صاحب حسامی نے اثر سے تعبیر کیا ہے، جب نص قیاس جلی کے معارض ہو یعنی قیاس جلی سے ثابت ہونے والے الحکم کے برخلاف حکم: نص سے ثابت ہو تو اس نص کو استحسان بالنص اور استحسان بالاثر کہا جاتا ہے (۲) اجماع، جب اجماع قیاس جلی کے معارض ہو یعنی اجماع سے ثابت ہونے والا الحکم: قیاس جلی سے ثابت ہونے والے الحکم کے برخلاف ہو تو اس اجماع کو استحسان بالا جماع کہا جاتا ہے (۳) ضرورت، سے ثابت ہونے والا الحکم: اگر قیاس جلی سے ثابت ہونے والے الحکم کے برخلاف ہو تو اس ضرورت کو استحسان بالضرورۃ کہا جاتا ہے (۴) قیاس خفی، قیاس خفی سے ثابت ہونے والا الحکم: اگر قیاس جلی سے ثابت ہونے والے الحکم کے برخلاف ہو تو اس قیاس خفی کو استحسان بالقیاس الخفی کہا جاتا ہے۔

ثم المستحسن بالقیاس الخفی الخ: یہ بات جان لیجئے کہ قیاس جلی سے ثابت ہونے والا الحکم: فرع یعنی مقیس کی طرف متعدی ہوتا ہے، رہی یہ بات کہ قیاس جلی کے معارض جو چار دلیلیں ہیں ان میں سے کس کا حکم متعدی ہوگا اور کس کا حکم متعدی نہ ہوگا؟ تو مصنف یہاں سے اسی کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ مستحسن بالقیاس الخفی کا متعدی ہونا صحیح ہے، مستحسن (صیغہ اسم مفعول ہے) اس حکم کو کہتے ہیں جو دلیل استحسان سے ثابت ہو، قیاس جلی سے ثابت ہونے والے الحکم کے برخلاف جو حکم نص اور اثر سے ثابت ہو وہ حکم: مستحسن بالنص اور مستحسن بالاثر کہلائے گا، قیاس جلی کے برخلاف جو حکم اجماع سے ثابت ہو وہ حکم مستحسن بالا جماع کہلائے گا، قیاس جلی کے برخلاف جو حکم ضرورت سے ثابت ہو وہ حکم مستحسن بالضرورۃ کہلائے گا اور قیاس جلی کے برخلاف جو حکم قیاس خفی سے ثابت ہو وہ حکم مستحسن بالقیاس الخفی کہلائے گا، اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ جو حکم: استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت ہو اس کو دوسری چیز یعنی مقیس کی طرف متعدی کرنا صحیح ہوگا، برخلاف اس حکم کے جو استحسان بالاثر یا استحسان بالا جماع یا استحسان بالضرورۃ سے ثابت ہو کہ اس حکم کو دوسری چیز کی طرف متعدی کرنا صحیح نہ ہوگا۔

کالسلم: بیع سلم: قیمت ابھی لے اور مبیع کچھ دنوں کے بعد دے۔ یہاں سے اس حکم کی مثال دے رہے ہیں جو قیاس جلی سے ثابت ہونے والے الحکم کے برخلاف: استحسان بالاثر سے ثابت ہو، اس کا حاصل یہ ہے کہ مبیع معدوم کی بیع: قیاس جلی میں ناجائز ہے پس قیاس جلی میں بیع سلم ناجائز ہوگی؛ کیونکہ اس میں مبیع معدوم ہوتا ہے؛ لیکن خلاف قیاس نص سے اس کا جواز ثابت ہے چنانچہ حضور ﷺ نے فرمایا **من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم** کہ تم میں سے جو بیع سلم کرے تو چاہیے کہ وہ کیل معلوم میں بیع سلم کرے، گویا معدوم کی بیع: بیع سلم میں خلاف قیاس: استحسان بالاثر یعنی استحسان بالنص سے ثابت ہے

اور جو حکم خلاف قیاس استحسان بالاثر سے کسی چیز میں ثابت ہو وہ متعدی نہیں ہوتا ہے پس بیع سلم پر قیاس کرتے ہوئے معدوم کی بیع: بیع سلم کے علاوہ کی طرف متعدی نہ ہوگی۔

والاستصناع: یہ اس حکم کی مثال ہے جو قیاس جلی کے برخلاف: استحسان بالاجماع سے ثابت ہو۔ استصناع: کوئی چیز بنوانا مثلاً کوئی آدمی موچی کو حکم کرے کہ اتنے پیسے میں اس جوتے جیسا جوتا بنادے، لیکن کوئی مدت مقرر نہ کرے، ابھی جوتے بنانے کی قیمت دے یا نہ دے، قیاس سے اس بیع کا ناجائز ہونا ثابت ہے؛ کیونکہ جس جوتے کو بنایا جائے گا وہ مبیع معدوم ہے اور قیاس جلی میں مبیع معدوم کی بیع جائز نہیں ہے؛ لیکن امت نے اس قیاس جلی سے ثابت ہونے والے حکم ''عدم جواز'' کو ترک کر دیا ہے اور اس حکم کے برخلاف اس حکم پر اجماع کرلیا ہے کہ یہ بیع جائز ہے، پس جواز استصناع کا حکم: استحسان بالاجماع سے ثابت ہوا اور جو حکم استحسان بالاجماع سے ثابت ہو دوسری چیز کی طرف متعدی نہیں ہوتا ہے پس جواز استصناع کا حکم دوسری چیز کی طرف متعدی نہ ہوگا۔

وتطهیر الحیاض والآبار والأوانی: یہ اس حکم کی مثال ہے جو قیاس جلی کے برخلاف استحسان بالضرورۃ سے ثابت ہو، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر حوض اور کنویں میں نجاست گر جائے تو قیاس جلی کا تقاضا یہ ہے کہ پانی نکالنے سے حوض اور کنواں پاک نہ ہو؛ کیونکہ جو ناپاک پانی نکالا جائے گا اس کا کچھ حصہ اس حوض اور کنویں کی دیوار اور زمین میں لگا ہوا ہوگا جب دوسرا پانی ڈالا جائے گا یا اسی کنویں اور حوض سے نکلے گا تو وہ بھی اس ناپاک پانی سے مل کر ناپاک ہو جائے گا پھر جب اس پانی کو نکال کر تیسرا پانی رکھا جائے گا یا نکلے گا تو وہ بھی اس ناپاک پانی سے ملکر ناپاک ہو جائے گا اور یہ سلسلہ چلتا رہے گا اور وہ حوض اور کنواں کبھی بھی پاک نہ ہوگا، اسی طرح ناپاک برتن میں جب بھی پانی ڈالا جائے گا تو وہ اس ناپاک برتن سے ملکر ہمیشہ ناپاک ہوتا رہے گا؛ لیکن اگر پانی پھینکنے کے بعد بھی حوض، کنواں، اور برتن کو پاک قرار نہ دیا جائے تو امت پریشانی میں مبتلا ہو جائے گی، پس ضرورت کی وجہ سے پانی نکالنے کے بعد ان چیزوں کو پاک کہہ دیا گیا۔

الا تری ان الاختلاف الخ: یہ اس حکم کی مثال ہے جو قیاس جلی سے ثابت ہونے والے حکم کے برخلاف استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت ہو، چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ مبیع پر قبضہ سے پہلے اختلاف: بائع کی قسم کو واجب نہیں کرتا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے بائع اور مشتری نے اختلاف کیا بایں طور کے بائع نے کہا کہ یہ سامان میں نے اتنے مثلاً دو سو میں بیچا ہے اور مشتری نے کہا میں نے ایک سو میں خریدا ہے، اس وقت قیاس جلی کا تقاضا یہ ہے کہ اولاً بائع سے بینہ طلب کیا جائے بینہ نہ ہونے کی صورت میں بائع سے قسم نہ لی جائے؛ کیونکہ بائع مشتری پر زیادتی ثمن کا مدعی ہے اور مدعی پر بینہ پیش کرنا لازم ہے۔ مدعی پر قسم واجب نہیں ہوتی ہے قسم تو منکر پر واجب ہوتی ہے جیسا کہ حدیث میں ہے **البینة علی المدعی والیمین علی من انکر** اور مشتری زیادتی ثمن کا منکر ہے پس قسم صرف مشتری پر واجب ہوگی نہ کہ بائع پر بھی؛ لیکن قیاس جلی کے اس حکم ''بائع پر عدم وجوب قسم'' کے برخلاف استحسان بالقیاس الخفی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بائع اور مشتری دونوں سے قسم لی جائے گی؛ کیونکہ جس طرح مشتری زیادتی ثمن کا منکر ہے اسی طرح بائع بھی مبیع کے سپرد کرنے سے انکار کرتا ہے اس مقدار ثمن کے عوض جس کا مشتری نے دعوی کیا ہے یعنی مشتری کا دعوی یہ ہے کہ ایک سو کے بدلہ مبیع کو مشتری کے حوالہ کرنا بائع پر واجب ہے اور بائع اس دعوی کا منکر ہے پس بائع سے بھی قسم لی جائے گی، الحاصل بائع اور مشتری دونوں من وجہ منکر ہیں اور من وجہ مدعی ہیں جب دونوں منکر ہیں تو دونوں سے قسم لی جائے گی اور قسم لینے کے بعد قاضی بیع کو فسخ کردیگا۔

وهذا حکم تعدی الی الوارثین: اور بائع اور مشتری دونوں سے قسم لینا چونکہ استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت ہے اور استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت ہونے والا حکم دوسری چیز کی طرف متعدی ہوتا ہے لہذا بائع اور مشتری دونوں سے قسم لینے کا حکم ان دونوں کے ورثہ کی طرف متعدی ہوگا یعنی بائع اور مشتری کے انتقال کے بعد اس مبیع پر قبضہ سے پہلے ان دونوں کے وارثین کے درمیان مقدار ثمن میں اختلاف ہو جائے تو اس وقت بھی ان دونوں سے قسم لی جائے گی اور قاضی بیع کو فسخ کردیگا۔

والاجارة: یعنی مذکورہ بیع میں بائع اور مشتری دونوں کے قسم کھانے کا جو حکم استحسان بالقیاس الخفی سے بیان کیا گیا ہے وہ حکم اجارہ کی طرف بھی متعدی ہوگا یعنی اگر اجرت پر دینے والے اور اجرت پر لینے والے دونوں کا مقدار اجرت میں: شئ مستاجر سے فائدہ اٹھانے سے پہلے اختلاف ہو جائے تو دونوں سے قسم لی جائے گی اور دفع ضرر کے لئے اجارہ کو فسخ کر دیا جائے گا، یہ ساری تفصیل اس وقت تھی جب کہ مبیع پر مشتری نے قبضہ نہ کیا ہو اور اگر قبضہ کر لیا ہو تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ اس کی تفصیل ملاحظہ کیجئے!

فاما بعد القبض الخ :اگر بائع اور مشتری نے مقدار ثمن میں اختلاف کیا مشتری کے مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد تو اس وقت قیاس جلی سے یہ حکم ثابت ہوتا ہے کہ قسم صرف مشتری پر واجب ہوگی، بائع پر قسم کھانا واجب نہ ہوگا؛ کیونکہ مشتری زیادتی ثمن کے وجوب کا منکر ہے اور بائع پر کسی چیز کا مدعی نہیں ہے؛ کیونکہ مبیع اس کے ہاتھ میں ہے؛ لیکن استحسان بالاثر یعنی حضور ﷺ کے قول: **اذا اختلف المتبایعان و السلعة قائمة تحالفا و ترادا** سے یہ حکم ثابت ہوتا ہے کہ بائع اور مشتری دونوں سے اس صورت میں قسم لی جائے گی اور استحسان بالاثر سے ثابت ہونے والا حکم دوسری چیز کی طرف متعدی نہیں ہوتا ہے پس شیخین کے نزدیک یہ حکم یعنی دونوں سے قسم لینا ان دونوں کے ورثہ کی طرف منتقل نہ ہوگا؛ بلکہ بائع اور مشتری کے وفات پانے کے بعد قسم کے ساتھ مشتری کے وارث کا قول معتبر ہوگا، اور تحالف اور فسخ بیع کا حکم جاری نہ ہوگا، اسی طرح یہ اجارہ کی طرف بھی متعدی نہ ہوگا یعنی اگر اجرت پر دینے والے اور اجرت پر لینے والے دونوں کا مقدار اجرت میں؛ شئ مستاجر پر قبضہ کے بعد اختلاف ہو جائے تو دونوں سے قسم نہ لی جائے گی؛ بلکہ قسم کے ساتھ اجرت پر لینے والے کا قول معتبر ہوگا، اور تحالف اور فسخ اجارہ کا حکم جاری نہیں کیا جائے گا برخلاف امامؒ محمد کے کہ ان کے نزدیک مبیع پر قبضہ کے بعد بھی مقدار ثمن میں بائع اور مشتری کے اختلاف ہونے کی صورت میں دونوں سے قسم لینا استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت ہے اور استحسان بالقیاس الخفی کی صورت میں حکم متعدی ہوتا ہے پس یہ حکم ان دونوں کے ورثہ اور اجارہ کی طرف متعدی ہوگا جیسا کہ قبضہ سے پہلے متعدی ہوتا ہے۔

ثُمَّ الْاِسْتِحْسَانُ لَيْسَ مِنْ بَابِ خُصُوْصِ الْعِلَلِ لِاَنَّ الْوَصْفَ لَمْ يُجْعَلْ عِلَّةً فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَالْاِجْمَاعِ وَالضَّرُوْرَةِ لِاَنَّ فِي الضَّرُوْرَةِ اِجْمَاعًا وَالْاِجْمَاعُ مِثْلُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكَذَا اِذَا عَارَضَهُ اِسْتِحْسَانٌ اَوْجَبَ عَدَمَهُ فَصَارَ عَدَمُ الْحُكْمِ لِعَدَمِ الْعِلَّةِ لَا لِمَانِعٍ مَعَ قِيَامِ الْعِلَّةِ وَكَذَا نَقُوْلُ فِيْ سَائِرِ الْعِلَلِ الْمُؤَثِّرَةِ وَبَيَانُ ذٰلِكَ فِي قَوْلِنَا فِي الصَّائِمِ اِذَا صُبَّ الْمَاءُ فِي حَلْقِهٖ اِنَّهٗ يَفْسُدُ صَوْمُهٗ لِفَوَاتِ رُكْنِ الصَّوْمِ وَلَزِمَ عَلَيْهِ النَّاسِيْ فَمَنْ اَجَازَ خُصُوْصَ الْعِلَلِ قَالَ اِمْتَنَعَ حُكْمُ هٰذَا التَّعْلِيْلِ ثَمَّهٗ لِمَانِعٍ وَهُوَ الْاَثَرُ وَقُلْنَا نَحْنُ اِنْعَدَمَ الْحُكْمُ لِعَدَمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ لِاَنَّ فِعْلَ النَّاسِيْ مَنْسُوْبٌ اِلٰى صَاحِبِ الشَّرْعِ فَسَقَطَ عَنْهُ مَعْنَى الْجِنَايَةِ وَصَارَ الْفِعْلُ عَفْوًا فَبَقِيَ الصَّوْمُ لِبَقَاءِ رُكْنِهٖ لَا لِمَانِعٍ مَعَ فَوَاتِ رُكْنِهٖ فَالَّذِيْ جُعِلَ عِنْدَهُمْ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ جَعَلْنَاهُ دَلِيْلَ الْعَدَمِ وَهٰذَا اَصْلُ هٰذَا الْفَصْلِ فَاحْفَظْهُ وَاَحْكِمْهُ فَفِيْهِ فِقْهٌ كَثِيْرٌ وَمُخْلَصٌ كَبِيْرٌ.

ترجمہ: پھر استحسان خصوص علل کے قبیل سے نہیں ہے اس لئے کہ وصف: نص، اجماع، اور ضرورت کے مقابلہ میں علت قرار نہیں دیا گیا ہے اس لئے کہ ضرورت میں اجماع ہے اور اجماع کتاب وسنت کے مثل ہے اور ایسے ہی جب اس (قیاس جلی) کو استحسان عارض ہو تو وہ (استحسان) اس (قیاس) کے عدم کو واجب کریگا پس حکم کا عدم علت کے عدم کی وجہ سے ہوگا نہ کہ قیام علت کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے اور ایسے ہی ہم تمام علل مؤثرہ کے بارے میں کہتے ہیں اور اس کا بیان ہمارے (اس) قول میں ہے جو روزہ دار کے بارے میں ہے کہ جب اس (روزہ دار) کے حلق میں پانی ڈال دیا جائے تو اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا رکن صوم کے فوت ہونے کی وجہ سے اور اس پر ناسی کو لیکر اعتراض لازم ہوگا چنانچہ جنہوں نے خصوص علل کو جائز قرار دیا ہے انہوں نے کہا ہے اس تعلیل کا حکم ممتنع ہوا ہے یہاں مانع کی وجہ سے اور وہ (مانع) اثر رسول ہے اور ہم نے کہا کہ حکم معدوم ہوا ہے اس علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے اس لئے کہ ناسی کا فعل صاحب شرع کی طرف منسوب ہے پس اس (ناسی) سے جنایت کا معنی ساقط ہو گیا اور (ناسی کا) فعل معاف ہو گیا پس

روزہ باقی رہا اپنے رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے نہ کہ کسی مانع کی وجہ سے اس (صوم) کے رکن کے فوت ہونے کے باوجود پس وہ چیز جس کو ان کے نزدیک دلیل خصوص قرار دیا گیا ہے ہم نے اس کو دلیل عدم قرار دیدیا ہے اور یہ اس فصل کی اصل ہے تو تم اس کو یاد کرلو اور ازبر کرلو اس لئے کہ اس میں بہت سافقہ ہے اور بڑا اچھ نکارا ہے۔

تشریح: پھر استحسان خصوص علل کے قبیل سے نہیں ہے، خصوص علل یعنی تخصیص علت: یہ ہے کہ علت موجود ہو اور کسی مانع کی وجہ سے اس کا حکم موجود نہ ہو، علل دو طرح کی ہوتی ہیں (۱) علل منصوصہ یعنی وہ علتیں جو نص میں مذکور ہوں، علل منصوصہ میں تخصیص جائز ہے یعنی کسی مانع کی وجہ سے علل منصوصہ سے اس کے حکم کا متخلف ہو جانا اکثر فقہاء کے نزدیک جائز ہے جیسے حد زنا کی علت ''زنا'' ہے، جب زنا کا ثبوت یقینی نہ ہو سکے بلکہ اس کے ثبوت میں شبہ ہو تو حد زنا ساقط ہو جاتی ہے، دیکھئے! علت یعنی زنا پایا گیا؛ لیکن حکم یعنی حد نہیں پائی گئی۔ مانع یعنی شبہ کی وجہ سے (۲) علل مستنبطہ یعنی وہ علتیں جو کتاب اللہ، سنت، اجماع، اور قیاس سے مستنبط اور مستخرج ہوں، علماء نے علل مستنبطہ کے بارے میں اختلاف کیا ہے چنانچہ شیخ ابوالحسن کرخی، ابوبکر رازی، امام مالک، امام احمد بن حنبل، بہت سے معتزلہ، اور بعض مشائخ احناف نے کہا ہے کہ علل مستنبطہ میں تخصیص جائز ہے یعنی یہ ممکن ہے کہ بعض مقام پہ علل مستنبطہ موجود ہوں اور کسی مانع کی وجہ سے ان کا حکم موجود نہ ہو، اور اکثر مشائخ احناف، امام شافعی کا قول اظہر، اور صاحب حسامی کا پسندیدہ قول یہ ہے کہ علل مستنبطہ میں کسی بھی مقام پہ تخصیص جائز نہیں ہے۔

ثم الاستحسان الخ : یہ عبارت ایک سوال کا رد ہے، سوال یہ ہے کہ احناف استحسان کے قائل ہیں، چنانچہ ایسا ہوتا ہے کہ جب قیاس جلی سے استحسان بالنص، یا استحسان بالاجماع، یا استحسان بالضرورۃ، یا استحسان بالقیاس الخفی کا تعارض ہو جائے تو احناف استحسان بالنص، استحسان بالاجماع، استحسان بالضرورۃ اور استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت ہونے والے حکم کو لے لیتے ہیں اور قیاس جلی سے ثابت ہونے والے حکم کو نہیں لیتے ہیں، ان چاروں استحسان کے حکم کو لینے کی وجہ سے قیاس جلی کی علت میں تخصیص پیدا ہو جاتی ہے، وہ اس طرح کہ قیاس جلی والی علت موجود ہوتی ہے اور اس کا حکم موجود نہیں ہوتا ہے؛ کیونکہ حکمِ استحسان کو لے لیا گیا ہے، پس احناف کا استحسان کا قائل ہونا: علل مستنبطہ میں تخصیص یعنی تخلف حکم عن العلۃ کا قائل ہونا ہے، کیسے آپ کہتے ہیں کہ اکثر احناف علل مستنبطہ میں تخصیص کے قائل نہیں ہیں؟ مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ استحسان چاہے بالنص ہو یا بالاجماع ہو یا بالضرورۃ ہو یا بالقیاس الخفی خصوص علل کے قبیل سے نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ قیاس جلی کی (علت) تو موجود ہو؛ لیکن استحسان کی وجہ سے اس کا حکم ثابت نہ ہو؛ کیونکہ وہ وصف جو بظاہر قیاس جلی کی علت ہے، وہ نص، اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں حقیقۃً علت نہیں ہے یعنی استحسان بالنص، استحسان بالاجماع، استحسان بالضرورۃ کے مقابلہ میں قیاس جلی معتبر نہیں ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ جس حکم کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنے کا ارادہ ہے اس حکم کے سلسلہ میں کوئی نص موجود نہ ہو، اور استحسان بالنص میں چونکہ نص موجود ہے اس لئے صحت قیاس کی شرط کے فوت ہونے سے قیاس ہی فوت ہو گیا اور جب قیاس فوت ہو گیا تو قیاس میں علت کہاں رہی اور جب علت باقی نہیں رہی تو اس میں تخصیص کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے، اور اجماع: حکم ثابت کرنے میں چونکہ نص کے مثل ہے اس لئے استحسان بالاجماع کے مقابلہ میں بھی قیاس معتبر نہ ہوگا اور ضرورت میں ایک گونہ اجماع ہوتا ہے، لہذا ضرورت، اجماع کے مانند ہوگی اور جب ضرورت اجماع کے مانند ہے تو استحسان بالضرورۃ کے مقابلہ میں بھی قیاس معتبر نہ ہوگا۔ اسی طرح جب استحسان (قیاس خفی) قیاس جلی کے معارض ہوگا تو اس استحسان کی وجہ سے قیاس جلی کا عدم: ثابت ہوگا یعنی اس صورت میں بھی قیاس جلی: قیاس نہ رہے گا، اس لئے کہ استحسان (قیاس خفی) قوی التاثیر ہونے کی وجہ سے راجح ہوگا اور قیاس جلی ضعیف التاثیر ہونے کی وجہ سے مرجوح ہوگا اور مرجوح ضعیف، راجح قوی کے مقابلہ میں معدوم ہوتا ہے، پس جس طرح قیاس جلی: استحسان کی مذکورہ تینوں قسموں کے مقابلہ میں صحیح نہ ہوگا اسی طرح استحسان بالقیاس الخفی کے مقابلہ میں بھی صحیح نہ ہوگا، اور جب قیاس جلی چاروں صورتوں میں صحیح نہ ہوگا تو اس کی علت بھی موجود نہ ہوگی اور جب قیاس جلی کی علت موجود نہ ہوگی تو اس میں تخصیص کہاں سے ہوگی۔ بہر حال جب

عدم حکم: عدم علت کی وجہ سے ہوا ہے نہ کہ علت کے موجود ہوتے ہوئے کسی مانع کی وجہ سے. تو استحسان کے ذریعہ تخصیص علت کے جواز پر استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔

وَكَذَا نَقُوْلُ فِيْ سَائِرِ الْعِلَلِ الْمُؤَثِّرَةِ : صاحب حسامی کہتے ہیں کہ جو بات ہم نے استحسان کے مقابلہ میں قیاس جلی کے بارے میں کہی ہے کہ عدم حکم: عدم علت کی وجہ سے ہے ایسا نہیں ہے کہ علت کے موجود رہتے ہوئے کسی مانع کی وجہ سے حکم متخلف یعنی معدوم ہوگیا ہے. یہی بات ہم تمام علل مؤثرہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ جہاں بھی حکم کا تخلف ہوگا: عدم علت کی وجہ سے ہوگا' ایسا نہ ہوگا کہ علت کے موجود ہوتے ہوئے کسی مانع کی وجہ سے حکم متخلف ہو جائے جیسا کہ تخصیص علت کے جواز کے قائلین کہتے ہیں۔

وبیان ذلک الخ : یہاں سے مصنف نے مذکورہ اختلاف پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی روزہ دار کے حلق میں زبردستی پانی ڈال دیا گیا تو اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا؛ کیونکہ روزہ کے ارکان (کھانے، پینے اور جماع سے رکنے) میں سے ایک رکن پانی کے حلق میں پہنچنے کی وجہ سے فوت ہو گیا ہے، پس یہاں روزہ کا فاسد ہونا حکم ہے اور رکن صوم کا فوت ہونا اس کی علت ہے۔

ولزم علیه الناسی: اس تفریع پر اعتراض ہوگا کہ اگر کسی روزے دار نے بھول کر پانی پی لیا تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے حالانکہ پیٹ میں (پانی) کے پہنچنے کی وجہ سے روزے کے رکن (امساک) کا فوت ہونا یہاں بھی موجود ہے لہذا علتِ حکم (فوات امساک) کے پائے جانے کی وجہ سے یہاں بھی روزہ فاسد ہونا چاہیے تھا حالانکہ روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے؟

فمن اجاز الخ : پس امام مالک وغیرہ جو تخصیص علل کے قائل ہیں ان کی طرف سے جواب دیا گیا کہ یہاں علت فطر (امساک کا فوت ہونا) موجود ہے لیکن مانع یعنی حدیث رسول ﷺ **انما اطعمه الله وسقاه** کی وجہ سے علت میں تخصیص ہوگئی ہے یعنی فساد صوم کا حکم علت سے متخلف ہوگیا ہے، صاحب حسامی کہتے ہیں **قلنا نحن** کہ ہماری طرف سے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ناسی کے حق میں حکم (فساد صوم) کا معدوم ہونا علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہے، دلیل اس کی یہ ہے کہ ناسی کا فعل صاحب شرع باری تعالی کی طرف منسوب ہے جیسا کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے **انما اطعمه الله وسقاه** یعنی ناسی کو اللہ نے کھلایا اور پلایا ہے پس جب ناسی کا فعل اللہ کی طرف منسوب ہے تو ناسی سے جنایت کے معنی ساقط ہو گئے اور ناسی کا یہ فعل عفو قرار دیدیا گیا. اور جب ناسی کا فعل عفو ہو گیا تو ایسا ہو گیا گویا اس نے نہیں پیا اور جب یہ بات ہے تو مذکورہ صورت میں فساد صوم کی علت (امساک کا فوت ہونا یعنی شرب) اس اعتبار سے معدوم ہوگئی اور جب فساد صوم کی علت معدوم ہوگئی تو رکن صوم (امساک) کی بقاء کی وجہ سے روزہ باقی رہا' ایسا نہیں ہے کہ فساد صوم کی علت (امساک کا فوت ہونا) موجود ہے؛ لیکن مانع (حدیث رسول) کی وجہ سے فساد صوم کا حکم متخلف اور معدوم ہو گیا ہے۔ پس امام مالک وغیرہ نے جس حدیث رسول ﷺ **انما اطعمه الله وسقاه** کو تخصیص علت کی دلیل قرار دیا ہے ہم نے اس کو عدم علت کی دلیل قرار دیدیا ہے ۔

وهذا اصل هذا الفصل الخ : مصنف کہتے ہیں کہ یہ یعنی مذکورہ تخصیصِ علت کی دلیل کو دلیلِ عدمِ علت قرار دینا اس فصل کی بنیاد ہے اس باب سے متعلق تمام مسائل اسی بنیاد پر متفرع ہوں گے لہذا اس اصل کو یاد کرلو اور مضبوط کرلو اور اس اصل میں بہت سا فقہ ہے، اور بہت سے اعتراضات سے چھٹکارا ہے۔

وَ اَمَّا حُكْمُهُ فَتَعْدِيَةُ حُكْمِ النَّصِّ اِلٰى مَالَا نَصَّ فِيْهِ لِيَثْبُتَ فِيْهِ بِغَالِبِ الرَّأْىِ عَلٰى اِحْتِمَالِ الْخَطَاِ فَالتَّعْدِيَةُ حُكْمٌ لَازِمٌ لِلتَّعْلِيْلِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيْ هُوَ صَحِيْحٌ بِدُوْنِ التَّعْدِيَةِ حَتّٰى جَوَّزَ التَّعْلِيْلَ بِالثَّمَنِيَّةِ وَاحْتَجَّ بِاَنَّ هٰذَا لَمَّا كَانَ مِنْ جِنْسِ الْحُجَجِ وَجَبَ اَنْ يَّتَعَلَّقَ بِهِ الْاِيْجَابُ كَسَائِرِ الْحُجَجِ اَلَا تَرٰى اَنَّ دَلَالَةَ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً لَا يَقْتَضِىْ تَعْدِيَتَهُ بَلْ يُعْرَفُ ذٰلِكَ بِمَعْنًى فِى الْوَصْفِ وَوَجْهُ قَوْلِنَا اَنَّ دَلِيْلَ الشَّرْعِ لَابُدَّ وَاَنْ يُّوْجِبَ عِلْمًا اَوْ عَمَلًا وَهٰذَا لَا يُوْجِبُ عِلْمًا بِلَا خِلَافٍ وَلَا يُوْجِبُ عَمَلًا فِى الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِاَنَّهُ ثَابِتٌ

بِالنَّصِّ وَالنَّصُّ فَوْقَ التَّعْلِيْلِ فَلا يَصِحُّ قَطْعُهُ عَنْهُ فَلَمْ يَبْقَ لِلتَّعْلِيْلِ حُكْمٌ سِوَى التَّعْدِيَةِ .

ترجمہ: اور بہر حال اس (قیاس) کا حکم تو نص کے حکم کا متعدی ہونا ہے اس فرع کی طرف جس میں نص نہ ہوتا کہ اس میں وہ (نص کا حکم) خطاء کے احتمال کے ساتھ غالب رائے سے ثابت ہو جائے پس ہمارے نزدیک تعلیل کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اور امام شافعی کے نزدیک بغیر تعدیہ کے وہ (تعلیل) صحیح ہے یہاں تک کہ امام شافعی نے ثمنیت کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیا ہے اور اس بات سے استدلال کیا ہے کہ یہ (تعلیل) جب دلائل شرعیہ کی جنس سے ہے تو اس کے ساتھ (حکم کے) اثبات کا متعلق ہونا واجب ہے جیسا کہ تمام دلائل شرعیہ (کے ساتھ احکام کا اثبات متعلق ہوتا ہے) کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وصف کے علت ہونے کی دلیل اس کے متعدی ہونے کا تقاضا نہیں کرتی ہے بلکہ وہ (تعدیہ) ایسے معنی سے جانا جاتا ہے جو معنی وصف میں ہے اور ہمارے قول کی وجہ یہ ہے کہ دلیل شرع کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم یا عمل کو واجب کرے اور یہ (تعلیل) بلا اختلاف علم کو واجب نہیں کرتی ہے اور نہ منصوص علیہ میں عمل کو واجب کرتی ہے کیونکہ وہ (منصوص علیہ میں عمل کا واجب ہونا) نص سے ثابت ہے اور نص تعلیل سے فائق ہے لہذا اس (وجوب عمل) کو اس (نص) سے منقطع کرنا صحیح نہیں ہے پس تعلیل کے لئے تعدیہ کے علاوہ کوئی حکم باقی نہیں رہا۔

تشریح: مصنف جب نفس قیاس، شرط قیاس اور رکن قیاس کے بیان سے فارغ ہو گئے تو یہاں سے قیاس کا حکم بیان کر رہے ہیں، حکم سے مراد وہ اثر ہے جو قیاس پر مرتب ہوتا ہے، قیاس کا حکم تعدیہ ہے یعنی قیاس کا حکم یہ ہے کہ اصل کا وہ حکم جو نص سے ثابت ہے اس کا مثل اس فرع میں ثابت ہو جائے جس میں نص یا اجماع وغیرہ کوئی ایسی دلیل نہ ہو جو قیاس سے بڑھ کر ہو؛ کیونکہ صحت قیاس کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ فرع کے سلسلہ میں قیاس سے قوی اور فائق کوئی دلیل نہ ہو۔ مصنف فرماتے ہیں کہ حکم نص کے مثل کا فرع کے اندر ثبوت، ظن غالب سے ہوگا اور اس میں خطاء کا احتمال بھی ہوگا، خطا کا احتمال اس لئے ہوگا کہ مجتہد اپنے اجتہاد میں کبھی تو حق کو پالیتا ہے اور کبھی اس سے خطاء بھی ہو جاتی ہے، اور ظن غالب سے ثبوت اس لئے ہوگا کہ قیاس دلائل ظنیہ میں سے ہے دلائل قطعیہ میں سے نہیں ہے اگر چہ اس پر عمل کرنا بطریق یقین واجب ہوتا ہے۔

فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا الخ : قیاس کا جو حکم بیان کیا گیا ہے "نص کے حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنا" اس حکم سے معلوم ہوا کہ قیاس کے لئے تعدیہ ضروری اور لازم ہے اور چونکہ ہم احناف کے نزدیک تعلیل اور قیاس دونوں مترادف یعنی ایک ہی چیز ہیں اس لئے مصنف فرماتے ہیں کہ ہم احناف کے نزدیک تعدیہ تعلیل کے لئے حکم لازم ہے۔ تعلیل کے معنی ہیں: علت بیان کرنا، تعلیل کے لئے تعدیہ کے لازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مقیس علیہ پر حکم لگانے کی جو علت ہے: لازم ہے کہ وہ علت متعدی ہو یعنی اس علت کے ذریعہ فرع میں حکم ثابت ہو سکے بغیر تعدیہ کے تعلیل باطل ہوگی، امام شافعی کے نزدیک تعلیل بغیر تعدیہ کے بھی صحیح ہے یعنی تعلیل جس طرح تعدیہ کے ساتھ ہوتی ہے اسی طرح بغیر تعدیہ کے بھی صحیح ہو سکتی ہے، امام شافعی کے نزدیک تعلیل اور قیاس دونوں ایک ہی چیز نہیں ہیں بلکہ تعلیل عام ہے تعدیہ اور بغیر تعدیہ دونوں کے ساتھ جائز ہے اور قیاس اس کا ایک فرد ہے یعنی قیاس صرف تعدیہ کے ساتھ جائز ہے، چونکہ امام شافعی کے نزدیک تعلیل بغیر تعدیہ کے بھی درست ہے اس لئے امام شافعی نے تعلیل بالثمنیت کو جائز قرار دیا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ سونے کو سونے کے عوض اور چاندی کو چاندی کے عوض تفاضل کے ساتھ فروخت کرنا ربا ہے اور ربا کی وجہ سے ناجائز ہے، ربا کی علت ثمنیت ہے اور یہ علت یعنی ثمنیت سونے چاندی کے ساتھ خاص ہے یہاں تک کہ اگر ان دونوں کے علاوہ میں بھی ثمنیت ثابت ہو جائے تو ان دونوں کے علاوہ کو تفاضل کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہوگا، پس یہ علت سونے چاندی کے علاوہ کی طرف متعدی نہیں ہوئی، دیکھئے! تعلیل بالثمنیت یعنی ثمنیت جو علت ہے وہ سونے چاندی کے ساتھ خاص ہے ان کے علاوہ کی طرف متعدی نہیں ہے۔

واحتج بان هذا الخ : امام شافعی نے غیر متعدی علت کے ساتھ تعلیل کے صحیح ہونے پر یہ دلیل بیان کی ہے کہ اس طرح کی تعلیل: دیگر حجت شرعیہ "کتاب، سنت اور اجماع" کی جنس سے ہے اور جب یہ تعلیل دیگر حجت شرعیہ کی جنس سے ہے تو جس طرح دیگر حجت شرعیہ سے احکام ثابت ہوتے ہیں خواہ

حجت شرعیہ خاص ہوں یا عام اسی طرح واجب ہے کہ اس تعلیل سے بھی ایجاب متعلق ہو یعنی اس تعلیل سے بھی احکام ثابت ہوں خواہ اس تعلیل کی علت: حکم کو فرع کی طرف متعدی کرے یا نہ کرے۔

الا تری دلالة کون الوصف علة الخ :امام شافعی اپنے قول کی تائید میں فرماتے ہیں کہ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وصف کے علت ہونے کی دلیل اس کے متعدی ہونے کا تقاضا نہیں کرتی ہے بلکہ اس کا متعدی ہونا پہچانا جاتا ہے ایسے معنی کی وجہ سے جو وصف میں ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ وصف کے حکم کے لئے علت ہونے کی دلیل: تاثیر اور تعدیل ہے جیسا کہ پہلے آیا اور یہ تاثیر اور تعدیل اس وصف کے متعدی ہونے کا تقاضا نہیں کرتی ہیں؛ بلکہ اس وصف کا متعدی ہونا ایک دوسری چیز ہے، اس کا متعدی ہونا: جانا جاتا ہے ایسے معنی کی وجہ سے جو اس وصف میں موجود ہوتا ہے اور وہ معنی: اس کا عام اور خاص ہونا ہے یعنی جس وصف کو علت بنایا گیا ہے وہ وصف اگر عام ہو یعنی فرع کی طرف حکم کو متعدی کر سکتا ہو تو حکم کو متعدی کریگا، اگر عام نہ ہو یعنی حکم کو فرع کی طرف متعدی نہ کر سکتا ہو تو متعدی نہیں کریگا، بہر حال جب دلیل یعنی تاثیر اور تعدیل سے اس وصف کا علت ہونا ثابت ہو گیا تو مناسب ہے کہ اس علت کے صحیح ہونے کا حکم لگا دیا جائے خواہ وہ وصف متعدی ہو یا متعدی نہ ہو؛ کیونکہ اس کا متعدی اور غیر متعدی ہونا ایک امر آخر ہے جس کی اس وصف کے علت صحیحہ ثابت ہونے کے بعد کوئی ضرورت نہیں ہے۔

ووجه قولنا ان دلیل الشرع لابد الخ :یہاں سے احناف کے مذہب کی دلیل پیش کی گئی ہے، احناف کا مذہب یہ بیان کیا گیا تھا کہ تعلیل کے لئے تعدیہ ایک حکم لازم ہے بغیر تعدیہ کے تعلیل باطل ہوگی، دلیل کا حاصل یہ ہے کہ دلیل شرعی کے لئے خواہ دلیل شرعی کوئی بھی ہو، ضروری ہے کہ علم یقین اور عمل دونوں کو واجب کرے یا کم از کم ان دونوں میں سے ایک کو واجب کرے اور یہ یعنی تعلیل علم یقین کو واجب نہیں کرتی ہے؛ کیونکہ یہ تعلیل بالاتفاق ظنی ہے اور دلیل ظنی علم یقین کو واجب نہیں کرتی ہے، اسی طرح یہ تعلیل حکم منصوص علیہ میں عمل کو بھی واجب نہیں کرتی ہے؛ کیونکہ منصوص علیہ میں عمل کا وجوب نص سے ثابت ہے، یعنی وجوب عمل نص کی طرف منسوب ہے علت کی طرف منسوب نہیں ہے۔

والنص فوق التعلیل الخ :سوال: حکم منصوص علیہ کو اس تعلیل کی طرف منسوب کیوں نہیں کر دیا جاتا ہے کہ یہ حکم اس تعلیل سے ثابت ہے؟ مصنف نے یہاں سے اس کا جواب دیا ہے کہ اس حکم منصوص علیہ کو تعلیل کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا ہے؛ کیونکہ نص تعلیل سے فائق ہونے کی وجہ سے اقوی ہے پس حکم کو نص سے کاٹ کر تعلیل کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا ہے، نص اقوی اس لئے ہے کہ نص دلیل قطعی ہے اور تعلیل دلیل ظنی ہے، الغرض تعلیل نہ علم یقین کو واجب کرتی ہے اور نہ عمل کو واجب کرتی ہے تو تعلیل کا عبث ہونا لازم آئے گا اس عبث سے بچانے کے لئے کہہ دیا گیا کہ تعلیل کے لئے تعدیہ حکم لازم ہے اور چونکہ تعدیہ کے سوی تعلیل کے لئے کوئی دوسرا حکم اور فائدہ باقی نہیں رہا پس ثابت ہو گیا کہ تعلیل کے لئے تعدیہ حکم لازم ہے تا کہ تعلیل عبث ہونے سے بچ جائے۔

فَاِنْ قِيْلَ اَلتَّعْلِيْلُ بِمَا لَايَتَعَدّٰى يُفِيْدُ اِخْتِصَاصَ حُكْمِ النَّصِّ بِهٖ قُلْنَا هٰذَا يَحْصُلُ بِتَرْكِ التَّعْلِيْلِ عَلَا اَنَّ التَّعْلِيْلَ بِمَا لَا يَتَعَدّٰى لَايَمْنَعُ التَّعْلِيْلَ بِمَا يَتَعَدّٰى فَتَبْطُلُ هٰذِهِ الْفَائِدَةُ .

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ وصف غیر متعدی کے ساتھ علت بیان کرنا نص کے حکم کے اختصاص کا فائدہ دیتا ہے اس (نص) کے ساتھ تو ہم کہیں گے کہ یہ (اختصاص) حاصل ہو جاتا ہے ترک تعلیل سے علاوہ ازیں وصف غیر متعدی کے ساتھ علت بیان کرنا نہیں روکتا ہے وصف متعدی کے ساتھ علت بیان کرنے سے پس یہ فائدہ باطل ہو جائے گا۔

تشریح: یہاں سے احناف کی دلیل میں مذکور عبارت **فلم یبق للتعلیل حکم سوی التعدیة** پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دیا گیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ تعلیل کے لئے تعدیہ لازم ہے اگر تعلیل بغیر تعدیہ کے ہوگی تو وہ تعلیل علم یقین اور عمل کا فائدہ نہ دینے کی وجہ سے غیر

مفید اور لغو ہوگی، حالانکہ ایسی بات نہیں ہے، بغیر تعدیہ کے بھی تعلیل بے فائدہ نہیں ہے، بایں طور کہ جب تعلیل بغیر تعدیہ کے ہوگی تو اس سے یہ فائدہ حاصل ہوگا کہ نص کا حکم نص کے ساتھ خاص ہے یعنی تعلیل سے یہ معلوم ہوگا کہ اس نص کا حکم اسی نص کے ساتھ خاص ہے، اور اتنا فائدہ کافی ہے، اور جب ایسی بات ہے تو پھر مجتهد : تعدیہ یعنی حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کرنے کے چکر میں پڑ کر اپنا وقت ضائع نہیں کریگا، الغرض تعلیل: بغیر تعدیہ کے بھی اختصاص کا فائدہ دے رہی ہے پس اس کو بغیر تعدیہ کے غیر مفید اور لغو قرار دینا غلط ہوا؟ مصنف نے قلنا سے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ فائدہ ترک تعلیل کی صورت میں بھی حاصل ہو جاتا ہے یعنی تعلیل سے پہلے ہی صیغہ نص اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حکم صرف منصوص علیہ میں ثابت ہے اور منصوص علیہ کے علاوہ میں ثابت نہیں ہے پس اختصاص کا فائدہ تعلیل سے کہاں حاصل ہوا اور جب اختصاص کا فائدہ بھی تعلیل سے حاصل نہ ہوا تو تعلیل بلا فائدہ ہی رہی، ہاں جب تعلیل تعدیہ کے ساتھ ہوگی تو تعدیہ کا فائدہ حاصل ہوگا، اس سے یہ ثابت ہوا کہ تعدیہ کے سوا تعلیل کے لئے کوئی حکم اور فائدہ نہیں ہے پس مصنف کا قول **فلم یبق للتعلیل حکم سوی التعدیة** صحیح اور درست ہے۔

علا ان التعلیل بما لا یتعدی الخ : یہاں سے مصنف نے اس اعتراض کا دوسرا جواب دیا ہے کہ: ایسا ممکن ہے کہ اصل یعنی مقیس علیہ میں دو ایسے وصف ہوں جن میں سے ایک متعدی اور دوسرا غیر متعدی ہو، جب مجتهد وصف غیر متعدی کے ساتھ تعلیل یعنی علت بیان کریگا تو وصف غیر متعدی کے ساتھ تعلیل: مجتهد کو وصف متعدی کے ساتھ تعلیل سے نہیں روکے گی؛ کیونکہ اس اصل میں وصف متعدی موجود ہے اور چونکہ وصف متعدی کا زیادہ اعتبار ہے بہ نسبت وصف غیر متعدی کے پس وہ چاہے گا کہ وصف متعدی کے ساتھ علت بیان کرے پس جب مجتهد وصف متعدی کے ساتھ علت بیان کریگا تو یہ فائدہ یعنی حکم کے نص کے ساتھ اختصاص کا فائدہ باطل ہو جائے گا اور جب حکم کے نص کے ساتھ اختصاص کا فائدہ باطل ہو جائے گا تو تعدیہ کے علاوہ تعلیل کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہا، **وهو المدعی**۔

وَاَمَّادَفْعُهُ فَنَقُوْلُ اَلْعِلَلُ نَوْعَانِ طَرْدِيَّةٌ وَمُؤَثِّرَةٌ وَعَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقِسْمَيْنِ ضُرُوْبٌ مِنَ الدَّ فْعِ اَمَّا وُجُوْهُ دَفْعِ الْعِلَلِ الطَّرْدِيَّةِ فَاَرْبَعَةٌ اَلْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ ثُمَّ الْمُمَانَعَةُ ثُمَّ بَيَانُ فَسَادِ الْوَضْعِ ثُمَّ الْمُنَاقَضَةُ اَمَّا الْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ فَالْتِزَامُ مَا يُلْزِمُهُ الْمُعَلِّلُ بِتَعْلِيْلِهٖ وَذٰلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِمْ فِيْ صَوْمِ رَمَضَانَ اِنَّهٗ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَتَاَدّٰى اِلَّا بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ فَيُقَالُ لَهُمْ عِنْدَ نَا لَا يَصِحُّ اِلَّا بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ وَاِنَّمَا نُجَوِّزُهٗ بِاِطْلَاقِ النِّيَّةِ عَلٰى اَنَّهٗ تَعْيِيْنٌ۔

ترجمہ: بہر حال اس (قیاس) کا دفع تو ہم کہتے ہیں کہ علتیں دو قسموں پر ہیں طردیہ اور مؤثرہ اور دونوں قسموں میں سے ہر ایک پر چند طرح کے دفع (اعتراضات) ہیں بہر حال علل طردیہ کو دفع کرنے کے طریقے تو (وہ) چار ہیں قول بموجب العلۃ، پھر ممانعت، پھر فساد وضع کا بیان، پھر مناقضہ بہر حال قول بموجب العلۃ تو (اس کا حکم) التزام ہے جس کو معلل (مستدل) اپنی تعلیل سے لازم قرار دیتا ہے اور وہ جیسے ان (شوافع) کا قول رمضان کے روزے کے بارے میں کہ وہ (صوم رمضان) فرض روزہ ہے پس ادا نہ ہوگا مگر تعیین نیت کے ساتھ پس ان (شوافع) سے کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک (بھی) وہ (روزہ) صحیح نہ ہوگا مگر تعیین نیت کے ساتھ اور ہم اس کو اطلاق نیت کے ساتھ جائز قرار دیتے ہیں اس بنیاد پر کہ یہ (اطلاق نیت بھی) تعیین ہے۔

تشریح: مصنف جب حکم قیاس کے بیان سے فارغ ہو گئے تو یہاں سے دفع قیاس کے بیان کو شروع کر رہے ہیں یعنی یہاں سے فریق مخالف کے قیاس کو دفع کرنے کے جو طریقے ہیں ان طریقوں کو بیان کیا جائے گا ان طریقوں کو بیان کرنے سے پہلے مصنف فرماتے ہیں کہ قیاس کی جو علتیں ہیں وہ دو قسموں پر ہیں علت طردیہ اور علت مؤثرہ، علت طردیہ وہ علت ہے کہ جب وہ علت پائی جائے تو اس علت سے جو حکم ثابت ہوا ہے وہ حکم بھی پایا جائے اور اگر وہ علت نہ پائی جائے تو وہ حکم بھی نہ پایا جائے، علت طردیہ سے استدلال احناف کے نزدیک صحیح نہیں ہے اور شوافع کے نزدیک صحیح ہے، احناف علت مؤثرہ سے استدلال کرتے ہیں، علت مؤثرہ وہ علت ہے جس کا اثر: اس علت سے ثابت شدہ حکم کی ہم جنس حکم میں نص یا اجماع کی وجہ سے ظاہر ہو چکا ہو، اس کی

تفصیل رکن قیاس میں آچکی ہے۔

وعلی کل واحد من القسمین ضروب من الدفع :مصنف فرماتے ہیں کہ ان دونوں قسموں علت طردیہ اور علت مؤثرہ میں سے ہر ایک پر چند طرح کے دفع ہیں یعنی شوافع علت طردیہ سے استدلال کرتے ہیں جس کو احناف چند طرح سے دفع کرتے ہیں اور شوافع ان کا جواب دیتے ہیں اور احناف علت مؤثرہ سے استدلال کرتے ہیں جن کو شوافع چند طرح سے دفع کرتے ہیں اور احناف ان کا جواب دیتے ہیں۔

اما وجوہ دفع العلل الطردیۃ الخ :مصنف فرماتے ہیں کہ شوافع جس علت طردیہ سے استدلال کرتے ہیں اس علت طردیہ کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں: قول بموجب العلۃ، ممانعت، فساد وضع کا بیان، اور مناقضہ۔

اما القول بموجب العلۃالخ :قول بموجب العلۃ کا معنی ہے: علت سے ثابت ہونے والے حکم کا قائل ہونا، مصنف فرماتے ہیں کہ قول بموجب العلۃ یہ ہے کہ معلل یعنی استدلال کرنے والے نے اپنی بیان کردہ علت کے ذریعہ جس حکم کو لازم یعنی ضروری قرار دیا ہے اس حکم کا التزام کرنا یعنی اس حکم کو مان کر ایسی بات بیان کردینا کہ علت تو وہی رہے لیکن وہ حکم بدل جائے؛ جیسے رمضان کے روزے کے بارے میں شافعیہ کا قول ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے اور فرض بغیر تعیین نیت کے ادا نہیں ہوتا ہے جیسے قضا، کفارہ، اور نماز پنجگانہ کہ ان سب میں تعیین نیت ضروری ہے مطلق نیت کافی نہیں ہے پس رمضان کا روزہ بغیر تعیین نیت کے ادا نہ ہوگا، تعیین نیت: جیسے کہے **بصوم غد نویت لفرض رمضان**، دیکھئے! فرض ہونا، علت طردیہ ہے جس سے شوافع نے تعیین نیت پر استدلال کیا ہے اور تعیین نیت: اس علت کا حکم ہے یعنی جب بھی فرض ہونا پایا جائے گا تعیین نیت پائی جائے گی، ہم احناف کے نزدیک صوم رمضان کے لئے تعیین نیت ضروری نہیں ہے بلکہ مطلق روزے کی نیت سے صوم رمضان ادا ہو جائے گا، احناف نے قول بموجب العلۃ کے طریقہ پر شوافع کے اس استدلال کو دفع کیا ہے، چنانچہ احناف نے فریق مخالف شوافع کے بیان کردہ مذکورہ حکم کو مانتے ہوئے کہا کہ ہمارے نزدیک بھی رمضان کا روزہ تعیین نیت کے بغیر صحیح نہیں ہوتا ہے؛ لیکن تعیین کی دو قسمیں ہیں ایک بندے کی جانب سے تعیین اور ایک شریعت کی جانب سے تعیین، ہم جو اطلاق نیت کے ساتھ صوم رمضان کو جائز قرار دیتے ہیں اس میں تعیین من جانب شرع ہے؛ کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا **اذا انسلخ شعبان فلاصوم الا عن رمضان** کہ شعبان کے بعد رمضان ہی کا روزہ ہوگا اور یہ تعیین ادائے صوم رمضان کیلئے کافی ہے، ملاحظہ فرمائیے! اس مسئلہ میں احناف نے شوافع کے علت سے ثابت کردہ حکم یعنی تعیین نیت کو تسلیم بھی کرلیا مگر اس کے باوجود اس حکم کے خلاف دوسرا حکم یعنی اطلاق نیت کے ساتھ روزے کا ادا ہونا ثابت کردیا اور علت وہی رہی یعنی فرض ہونا اور اسی کا نام القول بموجب العلۃ ہے۔

وَاَمَّا الْمُمَانَعَةُ فَهِيَ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ مُمَانَعَةٌ فِي نَفْسِ الْوَصْفِ وَفِي صَلَاحِهِ لِلْحُكْمِ وَفِيْ نَفْسِ الْحُكْمِ وَفِي نِسْبَتِهِ اِلَى الْوَصْفِ

ترجمہ: بہرحال ممانعت تو وہ چار قسموں پر ہے نفس وصف کا انکار کرنا، اس (وصف) کے حکم کی صلاحیت رکھنے کا انکار کرنا، نفس حکم کا انکار کرنا، اس (حکم) کی وصف کی طرف نسبت کا انکار کرنا۔

تشریح: علت طردیہ کو دفع کرنے کا دوسرا طریقہ: ممانعت ہے، ممانعت یہ ہے کہ سائل یعنی رد کرنے والا: فریق مخالف مستدل کی دلیل کے تمام مقدمات کو منع کردے یا تعیین کے ساتھ بعض مقدمات کو منع اور رد کردے، مصنف فرماتے ہیں کہ ممانعت کی چار قسمیں ہیں: **ممانعۃ فی نفس الوصف**، **ممانعۃ فی صلاحہ للحکم**، **ممانعۃ فی نفس الحکم**، **ممانعۃ فی نسبتہ الی الوصف**، ان میں سے ہر ایک کی تفصیل ملاحظہ کیجئے!

ممانعۃ فی نفس الوصف :ممانعت کی پہلی قسم: نفس وصف (علت) کو قبول کرنے سے انکار کرنا، اور وہ یہ ہے کہ سائل یعنی رد کرنے والا کہے: اے مستدل آپ نے جس وصف کو علت ٹھہرایا ہے ہم اس کو علت تسلیم نہیں کرتے ہیں؛ بلکہ علت اس وصف کے علاوہ دوسری شی ہے؛ جیسے امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص رمضان کا روزہ قصداً توڑ دے تو اس صورت میں کفارہ واجب ہونے کی علت جماع ہے اگر جماع کے ذریعہ روزہ توڑ لے تو اس پر کفارہ

واجب ہوگا، اگر عمداً کھا پی کر روزہ توڑ لے تو اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا؛ کیونکہ کھانے پینے کی صورت میں علت جماع موجود نہیں ہے، ہم احناف نے کہا کہ اے مستدل (امام شافعی) آپنے: حکم یعنی وجوب کفارہ کی علت جس وصف جماع کو ٹھہرایا ہے ہم اس وصف جماع کو اس حکم یعنی وجوب کفارہ کی علت تسلیم نہیں کرتے ہیں، بلکہ اس حکم یعنی وجوب کفارہ کی علت دوسری چیز یعنی عمداً افطار کرنا ہے اور یہ علت یعنی عمداً افطار کرنا چونکہ عمداً کھانے پینے کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے عمداً کھانے پینے کی صورت میں بھی کفارہ واجب ہوگا، رہی یہ بات کہ عمداً افطار: وجوب کفارہ کی علت کیوں ہے؟ اور جماع: وجوب کفارہ کی علت کیوں نہیں ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ناسیاً جماع کر لے تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے عمداً افطار نہ پائے جانے کی وجہ سے، اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ روزہ عمداً افطار کرنے کی وجہ سے فاسد ہوتا ہے۔ خواہ عمداً افطار: عمداً جماع ہو یا عمداً کھانا اور پینا ہو، جماع کی وجہ سے فاسد نہیں ہوتا ہے، اگر جماع علت ہوتا تو اس کا روزہ ناسیاً جماع کرنے کی صورت میں بھی فاسد ہو جاتا، جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ روزہ فاسد ہونے کی بنیاد جماع نہیں ہے بلکہ افطار ہے تو کفارہ بھی جماع کے ساتھ متعلق نہ ہوگا بلکہ افطار کے ساتھ متعلق ہوگا خواہ افطار جماع کے ذریعہ ہو یا کھانے پینے کے ذریعہ۔

ممانعة في صلاحه للحكم :ممانعت کی دوسری قسم: وصف (علت) کا وجود تسلیم کر کے اس کے صالح للحکم ہونے کا انکار کرنا، اس کی صورت یہ ہے کہ سائل کہے کہ اے مستدل آپنے جس وصف کو علت ٹھہرایا ہے ہم اس وصف کے وجود کو تو تسلیم کرتے ہیں لیکن وہ وصف صالح للحکم نہیں ہے یعنی اس وصف میں حکم کی علت ہونے کی صلاحیت نہیں ہے، جیسے امام شافعی کہتے ہیں کہ باکرہ پر اس کے ولی کو ولایت نکاح حاصل ہے اور اس حکم یعنی ولایت نکاح کی علت :اس کا باکرہ ہونا ہے، ہم احناف کہتے ہیں کہ اس وصفِ بکارت کا وجود تو ہم کو تسلیم ہے لیکن یہ وصف بکارت صالح للحکم نہیں ہے یعنی اس "وصف بکارت" میں اس حکم "ولایت نکاح" کی علت ہونے کی صلاحیت نہیں ہے؛ کیونکہ دوسری جگہ یعنی ولایت مال میں اس علت کا اثر ظاہر نہیں ہوا ہے؛ البتہ وصف صغر اس حکم کی علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے؛ کیونکہ وصف صغر کا اثر دوسری جگہ یعنی ولایت مال میں ظاہر ہو چکا ہے یعنی صغر ولایت مال کی علت ہے، پس ولایت نکاح کی علت وصف صغر بنے گا یعنی صغر کی وجہ سے اس کے ولی کو ولایت نکاح حاصل ہوگی۔

ممانعة في نفس الحكم :ممانعت کی تیسری قسم: نفس حکم کا انکار کرنا ہے، اور وہ یہ ہے کہ سائل کہے اے مستدل آپ نے جس وصف کو حکم کی علت ٹھہرایا ہے، ہم اس وصف کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں اور اس بات کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اس وصف میں علت بننے کی صلاحیت ہے؛ لیکن اس وصف کے ذریعہ جس حکم کو ثابت کیا ہے وہ حکم ہم کو تسلیم نہیں ہے بلکہ یہاں حکم کوئی دوسری چیز ہے؛ جیسے امام شافعی کہتے ہیں کہ سر کا مسح: تین مرتبہ مسنون ہے، اور اس حکم یعنی تثلیثِ مسحِ راس کے مسنون ہونے کی وجہ اور علت: مسح راس کا وضو میں "رکن ہونا" ہے؛ جیسے غسلِ وجہ، وضو کا رکن ہے اور اس میں تثلیث مسنون ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ ہم "وصف رکنیت" کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں اور وصف رکنیت کے علت بننے کی صلاحیت کو بھی تسلیم کرتے ہیں؛ لیکن آپ نے وصف رکنیت کے ذریعہ جو "حکمِ تثلیث کے مسنون ہونے" کو ثابت کیا ہے، ہم اسکو تسلیم نہیں کرتے ہیں؛ بلکہ یہاں حکم کوئی دوسری چیز ہے یعنی "اکمال فرض" یعنی فرض ادا کرنے کے بعد فرض کو کامل کرنا چنانچہ جب غسل وجہ میں پورے چہرہ کو دھونا فرض ہے تو پورے چہرہ کو دھونے کے بعد اس کے اکمال کے لئے تثلیث کی طرف رجوع کیا گیا اور چونکہ مسح راس میں پورے سر کا مسح فرض نہیں ہے بلکہ ہمارے نزدیک ربع سر کا مسح فرض ہے اور شوافع کے نزدیک ایک بال کا مسح کرنا فرض ہے تو اس فرض کے اکمال کے لئے پورے سر کے مسح کی طرف رجوع کیا جائے گا پس اکمال: سنت ہوا نہ کہ تثلیث۔

ممانعة في نسبته الى الوصف :ممانعت کی چوتھی قسم: حکم کی وصف کی طرف نسبت کا انکار کرنا ہے، یعنی سائل کہے کہ اے مستدل آپ نے جس وصف کو حکم کی علت ٹھہرایا ہے، ہم اس وصف کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں، اس وصف کے علت بننے کی صلاحیت کو بھی تسلیم کرتے ہیں، اور حکم کو بھی تسلیم کرتے ہیں؛ لیکن آپ نے اس حکم کو اس وصف کی طرف منسوب کیا ہے، ہم اس حکم کے اس وصف کی طرف منسوب ہونے کو تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ یہ حکم دوسرے وصف کی طرف منسوب ہے جیسے مسئلہ مذکورہ میں آپ نے "تثلیث فی الغسل کے مسنون ہونے" کو حکم ٹھہرایا ہے اور اس کی علت "رکنیت" کو قرار دیا ہے تو ہم

وصف رکنیت کے وجود کو اور اس کے علت بننے کی صلاحیت کو اور اس حکم تثلیث کو تسلیم کرتے ہیں لیکن آپ نے حکم تثلیث کی علت رکنیت کو ٹھہرایا ہے یعنی حکم تثلیث کو وصف رکنیت کی طرف منسوب کیا ہے ہم اس حکم تثلیث کے وصف رکنیت کی طرف منسوب ہونے کو تسلیم نہیں کرتے ہیں یعنی ہم اس حکم تثلیث کے لئے علت ''رکنیت'' کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کیونکہ قیام، قرأت دونوں چیزیں نماز میں رکن ہیں لیکن اس کا حکم تثلیث نہیں ہے، مضمضہ اور استنشاق رکن نہیں ہیں لیکن ان دونوں میں تثلیث مسنون ہے۔

وَاَمَّا فَسَادُ الْوَضْعِ فَمِثْلُ تَعْلِيْلِهِمْ لِاِيْجَابِ الْفُرْقَةِ بِاِسْلَامِ اَحَدِ الزَّوْجَيْنِ وَلِاِبْقَاءِ النِّكَاحِ مَعَ اِرْتِدَادِ اَحَدِهِمَا فَاِنَّهٗ فَاسِدٌ فِي الْوَضْعِ لِاَنَّ الْاِسْلَامَ لَا يَصْلُحُ قَاطِعًا لِلْحُقُوْقِ وَالرِّدَّةُ لَا تَصْلُحُ عَفْوًا.

ترجمہ: بہرحال فساد وضع تو جیسے ان (شوافع) کا علت قرار دینا فرقت کو ثابت کرنے کے لئے زوجین میں سے ایک کے اسلام لانے کو اور نکاح کو باقی رکھنے کے لئے ان دونوں (زوجین) میں سے ایک کے ارتداد کے ساتھ تو یہ (تعلیل اپنی) وضع میں فاسد ہے اس لئے کہ اسلام حقوق کے لئے قاطع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور ردت عفو کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔

تشریح: علت طردیہ کو دفع کرنے کی تیسری قسم: فساد وضع ہے، فساد وضع یہ ہے کہ جس وصف کو متدل نے حکم کی علت ٹھہرایا ہے اس وصف کو اس حکم سے کوئی مناسبت نہ ہو یعنی وہ وصف اس حکم کا انکار کر رہا ہو؛ بلکہ اس حکم کی ضد اور مخالف کا تقاضا کر رہا ہو یعنی نص اور اجماع سے اس وصف کا اس حکم کی ضد اور مخالف کے لئے علت ہونا ثابت ہو؛ جیسے شوافع نے کہا ہے کہ میاں بیوی کافر ہوں اور ان دونوں میں سے کوئی ایک اسلام قبول کر لے اگر عورت سے مرد نے دخول یعنی جماع نہ کیا ہو تو محض احد الزوجین کے اسلام لانے کی وجہ سے ان دونوں کے درمیان فرقت واقع ہو جائے گی اور اگر عورت مدخول بہا ہو تو تین حیض عدت گذرنے کے بعد ان دونوں کے درمیان فرقت واقع ہو جائے گی، شوافع نے اس مسئلہ میں ''حکم فرقت'' کی علت ''وصف اسلام'' کو قرار دیا ہے، احناف نے فساد وضع کے طریقہ پر اس استدلال کو رد کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ یہ تعلیل اپنی وضع میں فاسد ہے یعنی وصف اسلام کو ''حکم فرقت'' کی علت ٹھہرانا بنیادی اعتبار سے فاسد ہے، بنیادی اعتبار سے فاسد اس لئے ہے کہ اسلام: فرقت زوجین کی علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اسلام فرقت زوجین کی علت بننے کی صلاحیت اس لئے نہیں رکھتا ہے کہ اسلام لوگوں کے حقوق اور زوجین کے تعلقات کا محافظ ہے، لوگوں کے حقوق کو ختم کرنے اور زوجین کے درمیان تفریق کے لئے نہیں آیا ہے، پس اسلام کو فرقت کی علت ٹھہرانا بنیادی اعتبار سے فاسد ہوا؛ بلکہ مناسب یہ ہے کہ دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر اسلام قبول کر لے تو نکاح باقی رہے گا اور اگر اسلام قبول نہ کرے تو دوسرے کے اسلام سے ''انکار'' کرنے کی وجہ سے ان دونوں کے درمیان تفریق ہو جائے گی اور انکار: فرقت کی علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، دیکھئے! شوافع نے حکم یعنی ''فرقت زوجین'' کی علت ''وصف اسلام'' کو ٹھہرایا ہے اس علت کو اس حکم سے کوئی مناسبت نہیں ہے بلکہ یہ وصف اسلام تو اس حکم کی ضد ''عدم فرقت'' کا متقاضی ہے۔

ولابقاء النكاح مع ارتداد احدهما الخ : زوجین میں سے ایک اگر مرتد ہو جائے یعنی اسلام سے پھر جائے العیاذ باللہ تو دیکھا جائے گا کہ عورت مدخول بہا ہے یا نہیں، اگر عورت مدخول بہا نہیں ہے تو بالاتفاق فوراً فرقت واقع ہو جائے گی اور اگر مدخول بہا ہے تو احناف کے نزدیک پھر بھی فوراً فرقت واقع ہو جائے گی، برخلاف شوافع کے کہ ان کے نزدیک فرقت واقع نہ ہوگی یہاں تک کہ عدت گذر جائے، اس مسئلہ میں شوافع نے فی الحال یعنی عدت پوری ہونے سے پہلے ردت یعنی مرتد ہونے کو معاف اور کالعدم قرار دیتے ہوئے نکاح کو باقی رکھا ہے اور ردت کو بقاء نکاح کی علت قرار دیا ہے، احناف فساد وضع کے طریقہ پر استدلال کو رد کرتے ہیں کہ ارتداد کو بقاء نکاح کی علت بنانا اپنی وضع میں فاسد ہے یعنی وصف ارتداد اور حکم یعنی بقاء نکاح میں کوئی مناسبت نہیں ہے بلکہ یہ وصف ارتداد تو اس حکم ''بقاء نکاح'' کی ضد ''عدم بقاء نکاح'' کا تقاضا کرتا ہے، ارتداد بقاء نکاح کی علت اس لئے نہیں بن سکتا ہے کہ ردت قابل عفو نہیں ہے، جب قابل عفو نہیں ہے تو اس کو بقاء نکاح کی علت بھی قرار نہیں دے سکتے ہیں۔

وَاَمَّا الْمُنَاقَضَةُ فَمِثْلُ قَوْلِهِمْ فِي الْوُضُوْءِ وَالتَّيَمُّمِ اِنَّهُمَا طَهَارَتَانِ فَكَيْفَ اِفْتَرَقَا فِي النِّيَّةِ قُلْنَا هٰذَا يَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثَّوْبِ وَالْبَدَنِ عَنِ النَّجَاسَةِ فَيَضْطَرُّ اِلٰى بَيَانِ وَجْهِ الْمَسْئَلَةِ وَهُوَ اَنَّ الْوُضُوْءَ تَطْهِيْرٌ حُكْمِيٌّ لِاَنَّهُ لَايَعْقِلُ فِي الْمَحَلِّ نَجَاسَةٌ فَكَانَ كَالتَّيَمُّمِ فِي شَرْطِ النِّيَّةِ لِيَتَحَقَّقَ التَّعَبُّدُ فَهٰذِهِ الْوُجُوْهُ تُلْجِيُ اَصْحَابَ الطَّرْدِ اِلَى الْقَوْلِ بِالتَّاثِيْرِ .

ترجمه: بہر حال مناقضہ تو جیسے ان (شوافع) کا قول وضو اور تیمم کے بارے میں کہ یہ دونوں طہارت ہیں پس نیت میں دونوں کیسے جدا ہوں گے ہم نے کہا یہ (تعلیل) ٹوٹ جاتی ہے نجاست سے کپڑے اور بدن کو دھونے کی وجہ سے پس (معلل) مضطر ہوگا مسئلہ کی وجہ بیان کرنے کی طرف اور وہ (وجہ) یہ ہے کہ وضو طہارت حکمی ہے اس لئے کہ محل غسل میں کوئی نجاست سمجھ میں نہیں آتی ہے پس وہ (وضو) تیمم کی طرح ہو گیا نیت کی شرط میں تا کہ تعبد متحقق ہو جائے پس یہ قسمیں اصحاب طرد کو تاثیر (علت مؤثرہ) کے قائل ہونے کی طرف مجبور کرتی ہیں۔

تشریح: علت طردیہ کو دفع کرنے کی چوتھی صورت مناقضہ ہے، جو حضرات تخصیص علت کے جواز کے قائل نہیں ہیں ان کے نزدیک مناقضہ یہ ہے کہ مستدل نے حکم کے لئے جس علت کا دعوی کیا ہے حکم اس علت سے متخلف ہو جائے یعنی وہ علت پائی جائے اور حکم نہ پایا جائے برابر ہے کہ حکم کا تخلف کسی مانع کی وجہ سے ہو یا بغیر کسی مانع کے، اور جو لوگ تخصیص علت کے جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک مناقضہ یہ ہے کہ مستدل نے حکم کے لئے جس علت کا دعوی کیا ہے حکم اس علت سے بغیر مانع کے متخلف ہو جائے اگر حکم کا تخلف علت سے کسی مانع کی وجہ سے ہو تو اس تخلف کو مناقضہ نہیں کہیں گے، جیسے شوافع وضو اور تیمم کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ دونوں طہارت ہیں پس نیت میں کیسے دونوں الگ ہو سکتے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک جس طرح تیمم کے لئے نیت شرط ہے اسی طرح وضو کے لئے بھی نیت شرط ہے، سوال: تیمّم کی طرح وضو کے لئے بھی نیت کیوں شرط ہے؟ مصنف جواب دیتے ہیں کہ تیمم :طہارت ہے؛ اس لئے اس میں نیت شرط ہے، اسی طرح وضو بھی :طہارت ہے، پس اس میں بھی نیت شرط ہوگی، ایسے کیسے ہو سکتا ہے کہ تیمم کے طہارت ہونے کی وجہ سے نیت شرط ہو اور وضو جو تیمم کی طرح طہارت ہے اس کے لئے نیت شرط نہ ہو، گویا شوافع کے نزدیک ''طہارت'' علت ہے اور ''نیت'' حکم ہے۔

قلنا هذا ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الخ :یہاں سے احناف کی طرف سے شوافع کے اِس استدلال کو مناقضہ کے طریقہ پر رد کیا گیا ہے کہ آپ نے جو یہ علت بیان کی ہے کہ تیمّم کے لئے طہارت ہونے کی وجہ سے نیت شرط ہے پس وضو کے لئے بھی اس کے طہارت ہونے کی وجہ سے نیت شرط ہوگی. یہ تعلیل ٹوٹ جاتی ہے یعنی اس پر نقض وارد ہوتا ہے: نجاست سے کپڑے اور بدن کو دھونے کے ذریعہ یعنی نجاست لگنے کی وجہ سے کپڑے اور بدن کو دھونا بھی طہارت ہے پس اس طہارت کے لئے بھی نیت شرط ہونی چاہیے حالانکہ شوافع کے نزدیک بھی اس کے لئے نیت شرط نہیں ہے پس غسل ثوب اور غسل بدن کی صورت میں علت طہارت پائی گئی اور اس کا حکم ''نیت'' نہیں پائی گئی اور اسی کا نام نقض اور مناقضہ ہے، الغرض شوافع کی یہ تعلیل منقوض ہے، پس اس نقض کو دور کرنے کے لئے شوافع پر وضو اور غسل ثوب و بدن کے درمیان وجہ فرق بیان کرنا لازم ہوگا، چنانچہ شوافع نے ان دونوں کے درمیان وجہ فرق بیان کرتے ہوئے کہا کہ: وضو تطہیر حکمی ہے یعنی وضو کی طہارت: امر تعبدی اور غیر معقول ہے، رہی یہ بات کہ وضو کی طہارت امر تعبدی اور غیر معقول کیسے ہے؟ تو مصنف **لانه لا يعقل الخ**: سے اس کا جواب دے رہے ہیں کہ محل وضو یعنی اعضاء اربعہ میں نجاست نہ نظر آتی ہے اور نہ سمجھ میں آتی ہے اس کے باوجود طہارت کا حکم تعبداً دیا گیا ہے پس جب وضو امر تعبدی ہوا تو وضو میں نیت کو شرط قرار دیا گیا تا کہ تعبد متحقق ہو جائے؛ کیونکہ تعبد: نیت پر موقوف ہوتا ہے، پس وضو تیمم کی طرح ہو گیا نیت کے شرط ہونے میں برخلاف نجاست سے غسل ثوب و بدن تو یہ طہارت حقیقیہ ہے؛ کیونکہ محل میں نجاست معقول ہے یعنی سمجھ میں آرہی ہے، جب غسل ثوب و بدن طہارت حقیقیہ ہے تو اس میں نیت کو شرط قرار نہیں دیا گیا، جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ علت ''طہارت حکمیہ'' ہے مطلق طہارت نہیں ہے اور نیت اس کا حکم ہے اور یہاں وضو میں علت ''طہارت حکمیہ'' موجود ہے اور اس کا حکم نیت بھی پایا جا رہا ہے یعنی حکم علت سے متخلف نہیں ہے۔

فهذہ الوجوہ تلجیٔ الخ :مصنف یہاں سے علت طردیہ کے دفع کے چاروں طریقوں کے بارے میں فرمارہے ہیں کہ جب ان چاروں قسموں میں سے کسی ایک کے ذریعہ علت طردیہ کو دفع کیا جائے گا تو یہ چاروں قسمیں اصحاب طرد یعنی علل طردیہ سے استدلال کرنے والے کو تاثیر یعنی علت مؤثرہ کے قائل ہونے پر مجبور کریں گی تا کہ ان دفاع ''قول بموجب العلۃ، ممانعت، فساد وضع اور مناقضہ'' سے چھٹکارا ملے۔

وَاَمَّا الْعِلَلُ الْمُؤَثِّرَةُ فَلَيْسَ لِلسَّائِلِ فِيهَا بَعْدَ الْمُمَانَعَةِ اِلَّا الْمُعَارَضَةُ لِاَنَّهَا لَا تَحْتَمِلُ الْمُنَاقَضَةَ وَفَسَادَ الْوَضْعِ بَعْدَ مَا ظَهَرَ اَثَرُهَا بِالْكِتَابِ اَوِ السُّنَّةِ اَوِ الْاِجْمَاعِ لٰكِنَّهُ اِذَا تُصُوِّرَ مُنَاقَضَةً يَجِبُ دَفْعُهُ مِنْ وُجُوهٍ اَرْبَعَةٍ كَمَا نَقُوْلُ فِي الْخَارِجِ مِنْ غَيْرِ السَّبِيْلَيْنِ اِنَّهُ نَجِسٌ خَارِجٌ مِنْ بَدَنِ الْاِنْسَانِ فَكَانَ حَدَثًا كَالْبَوْلِ فَيُوْرَدُ عَلَيْهِ مَا اِذَا لَمْ يَسِلْ فَنَدْفَعُهُ اَوَّلًا بِالْوَصْفِ وَهُوَ اَنَّهُ لَيْسَ بِخَارِجٍ لِاَنَّ تَحْتَ كُلِّ جِلْدَةٍ رُطُوْبَةً وَفِي كُلِّ عِرْقٍ دَمًا فَاِذَا زَالَ الْجِلْدُ كَانَ ظَاهِرًا لَا خَارِجًا ثُمَّ بِالْمَعْنَى الثَّابِتِ بِالْوَصْفِ دَلَالَةً وَهُوَ وُجُوْبُ غَسْلِ ذٰلِكَ الْمَوْضِعِ لِلتَّطْهِيْرِ فَبِهٖ صَارَ الْوَصْفُ حُجَّةً مِنْ حَيْثُ اَنَّ وُجُوْبَ التَّطْهِيْرِ فِي الْبَدَنِ بِاعْتِبَارِ مَا يَكُوْنُ مِنْهُ لَا يَحْتَمِلُ الْوَصْفَ بِالتَّجَزِّيْ وَهُنَاكَ لَمْ يَجِبْ غَسْلُ ذٰلِكَ الْمَوْضِعِ فَانْعَدَمَ الْحُكْمُ لِانْعِدَامِ الْعِلَّةِ وَيُوْرَدُ عَلَيْهِ صَاحِبُ الْجَرْحِ السَّائِلِ فَنَدْفَعُهُ بِالْحُكْمِ بِبَيَانِ اَنَّهُ حَدَثٌ مُوْجِبٌ لِلطَّهَارَةِ بَعْدَ خُرُوْجِ الْوَقْتِ وَبِالْغَرْضِ فَاِنَّ غَرْضَنَا اَلتَّسْوِيَةُ بَيْنَ الدَّمِ وَالْبَوْلِ وَذٰلِكَ حَدَثٌ فَاِذَا لَزِمَ صَارَ عَفْوًا لِقِيَامِ الْوَقْتِ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا.

ترجمہ: بہر حال علل مؤثرہ تو ان میں سائل کے لئے حق نہیں ہے ممانعت کے بعد سوائے معارضہ کے اس لئے کہ وہ (علل مؤثرہ) مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھتی ہیں بعد اس کے کہ ان کا اثر ظاہر ہو گیا ہو کتاب یا سنت یا اجماع سے لیکن جب صورۃ مناقضہ وارد ہو تو واجب ہوگا اس کو دفع کرنا چار طریقوں سے جیسے ہم کہتے ہیں سبیلین کے علاوہ سے نکلنے والی چیز کے بارے میں کہ وہ انسان کے بدن سے نکلنے والی نجاست ہے پس وہ پیشاب کی طرح حدث ہوگی پس اس (تعلیل) پر نقض وارد کیا جائے گا اس (خارج) کے ذریعہ جو نہ بہے پس ہم اس (نقض) کو اولا وصف کے ذریعہ دفع کریں گے اور وہ (دفع بالوصف) یہ ہے کہ وہ (نہ بہنے والی چیز) خارج نہیں ہے اس لئے کہ ہر کھال کے نیچے رطوبت ہے اور ہر رگ میں خون ہے پس جب کھال زائل ہو گئی تو وہ (خون وغیرہ) ظاہر ہوگا نہ کہ خارج پھر (ہم اس نقض کو دفع کریں گے) اس معنی کے ذریعہ جو وصف سے دلالۃ ثابت ہے اور وہ (معنی) اس جگہ کے دھونے کا واجب ہونا ہے تطہیر کے لئے کیونکہ اس (جگہ کے دھونے کے واجب ہونے) کی وجہ سے وصف حجت ہو گیا اس حیثیت سے کہ بدن میں باعتبار اس کے جو اس (بدن) سے حاصل ہوگا تطہیر کا واجب ہونا وصف بالتجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور یہاں اس جگہ کو دھونا واجب نہیں ہے پس حکم معدوم ہو گیا علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے اور اس پر بہتے زخم والے سے نقض وارد کیا جاتا ہے پس ہم اس کو دفع کریں گے حکم کے ذریعہ اس بیان سے کہ وہ (بہنے والی چیز) ایسا حدث ہے جو طہارت کو واجب کرنے والا ہے وقت کے نکلنے کے بعد اور (ہم اس نقض کو دفع کریں گے) غرض کے ذریعہ اس لئے کہ ہماری غرض خون اور پیشاب کے درمیان برابری (ثابت کرنا) ہے اور وہ (پیشاب) حدث ہے پس جب وہ پیشاب لازم (اور دائم) ہوا تو معاف ہوگا وقت کے پائے جانے کی وجہ سے پس ایسے ہی یہاں (بھی) ہوگا۔

تشریح: اس سے پہلے یہ بات آئی ہے کہ علت طردیہ کو ان چار طریقوں ''قول بموجب العلۃ، ممانعت، فساد وضع اور مناقضہ'' کے ذریعہ دفع کیا جاتا ہے، مصنف فرماتے ہیں: بہر حال علل مؤثرہ تو سائل کے لئے اس میں نہیں ہے حق ممانعت کے بعد سوائے معارضہ کے۔ معارضہ کا ذکر اگر چہ سابق میں نہیں آیا ہے؛ لیکن اس کے ذریعہ بھی علت طردیہ اور علت مؤثرہ دونوں کو دفع کیا جا سکتا ہے، عبارت کا مطلب یہ ہے کہ سائل اور معترض کے لئے معارضہ اور ممانعت کے ذریعہ علل مؤثرہ پر دفع یعنی اعتراض کا حق حاصل ہے اور ممانعت کے بعد والے دفع کے طریقے ''فساد وضع اور مناقضہ'' کے ذریعہ سائل کو دفع کا حق حاصل نہیں ہے، رہی یہ بات کہ ممانعت سے پہلے والے دفع کا طریقہ ''قول بموجب العلۃ'' کے ذریعہ علت مؤثرہ پر دفع کا حق ہوگا یا نہیں؟ تو اس کا

جواب یہ ہے کہ مصنف کے قول فلیس للسائل فیھا بعد الممانعة سے واضح ہے کہ قبل الممانعۃ یعنی قول بموجب العلۃ کے ذریعہ دفع کا حق ہوگا ،حاصل یہ کہ سائل اور معترض کے لئے: معارضہ، ممانعت، قول بموجب العلۃ کے ذریعہ علل مؤثرہ پر اعتراض کا حق حاصل ہے اور فساد وضع اور مناقضہ کے ذریعہ سائل کو دفع یعنی اعتراض کا حق حاصل نہیں ہے۔

لانھا لاتحتمل المناقضة وفساد الوضع الخ :مصنف یہاں سے علل مؤثرہ پر مناقضہ اور فساد وضع کے ذریعہ دفع اور اعتراض وارد نہ ہونے کی وجہ بیان کررہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ علل مؤثرہ: مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھتی ہیں بعد اس کے کہ اس کا اثر کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ یا اجماع سے ظاہر ہو چکا ہو یعنی علل مؤثرہ پر مناقضہ اور فساد وضع کے ذریعہ اعتراض اس لئے واقع نہ ہوگا کہ کتاب، سنت اور اجماع: مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھتی ہیں پس جن علل مؤثرہ کی تاثیر کتاب، یا سنت، یا اجماع سے ثابت ہوگی وہ علل مؤثرہ بھی مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھیں گی اور جب علل مؤثرہ :کتاب، یا سنت، یا اجماع سے ثابت ہونے کے بعد مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھتی ہیں تو ان مناقضہ اور فساد وضع کے ذریعہ علل مؤثرہ پر اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

لکنه اذا تصور مناقضة الخ :علل مؤثرہ پر حقیقی مناقضہ اور معنوی مناقضہ تو نہیں ہوسکتا ہے لیکن صورتاً مناقضہ ہوسکتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ جب علل مؤثرہ پر صورتاً مناقضہ وارد ہو تو اس کو چار طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے دفع کرنا واجب ہوگا اور وہ چار طریقے یہ ہیں: دفع بالوصف، دفع بالمعنی الثابت بالوصف، دفع بالحکم، دفع بالغرض، دفع بالوصف کی مثال دیتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ: جیسے ہم غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ بدنِ انسان سے خارج ہونے والی نجاست ہے پس یہ حدث ہوگا جیسے پیشاب، اس کا حاصل یہ ہے کہ ہم احناف کہتے ہیں کہ جس طرح سبیلین یعنی پیشاب اور پاخانہ کے راستہ سے نکلنے والی ناپاکی سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور اس کی علت: خروج نجاست ہے، اسی طرح سبیلین کے علاوہ انسان کے بدن سے نکلنے والی ''ناپاکی'' سے بھی وضو ٹوٹ جائے گا؛ کیونکہ یہاں بھی وہی علت ''خروج نجاست'' پائی جارہی ہے، دیکھئے! اس میں خروج نجاست ''علت'' ہے اور نقض وضو ''حکم'' ہے اور اس علت کی تاثیر ارشاد باری او جاء احد منکم من الغائط سے ثابت ہے پس یہ علت علت مؤثرہ ہوئی۔

فیورد علیه ما اذا لم یسل الخ :یہاں سے مذکورہ علت مؤثرہ پر امام شافعی کی جانب سے صورتاً نقض اور اس کا جواب پیش کیا جارہا ہے چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ تم احناف کے نزدیک جب غیر سبیلین سے نجاست مثلاً خون یا پیپ نکلے اور اپنی جگہ سے نہ بہے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، اس مسئلہ میں نقض پایا جاتا ہے؛ کیونکہ علت یعنی خروج نجاست پائی جارہی ہے اور حکم یعنی وضو کا ٹوٹنا نہیں پایا جارہا ہے۔

فَنَدْفَعُهُ اَوَّلًا بِالْوَصْفِ الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ اولاً ہم اس اعتراض کو وصف کے ذریعہ دفع کریں گے یعنی وصف کا انکار کرکے اس نقض کا جواب دیں گے اور وہ یہ ہے کہ غیر سبیلین سے نجاست مثلاً خون پیپ وغیرہ جب اپنی جگہ سے نہ بہے تو اس صورت میں خروج نجاست نہیں پایا جائے گا؛ کیونکہ ہر کھال کے نیچے رطوبت یعنی تری ہوتی ہے اور ہر رگ میں خون ہوتا ہے پس جب کھال اپنی جگہ سے زخم وغیرہ کے ذریعہ زائل ہو جاتی ہے تو وہ رطوبت اور خون ظاہر ہونے لگتا ہے، اس ظہور کو خروج سے تعبیر نہیں کرسکتے ہیں، جب علت ''خروج نجاست'' نہیں پائی گئی تو اس صورت میں وضو نہ ٹوٹے گا، پس نقض مذکور وارد نہ ہوگا، دیکھئے! وصف خروج نجاست کا انکار کرکے اس نقض کا جواب دیا گیا ہے۔

ثُمَّ بِالْمَعْنَى الثَّابِتِ بِالْوَصْفِ دَلَالَةً الخ :اس مذکورہ نقض کا دوسرا جواب اس معنی کا انکار کرکے دیا جائے گا جو معنی وصف سے دلالۃ ثابت ہے یعنی ہم یہ کہیں گے کہ وصف کے علت ہونے میں جس معنی کا دخل ہے مذکورہ صورت میں وہی مفقود ہے اور جب وہ معنی مفقود ہے جس کی وجہ سے وصف علت بنا ہے تو وصف کا علت ہونا مفقود ہوگا اور جب علت مفقود ہوگئی تو نقض وضو کا حکم بھی مفقود اور معدوم ہوگا، چنانچہ ہم کہیں گے کہ مذکورہ صورت میں اگر یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ علت یعنی خروج نجاست پایا گیا؛ لیکن جو معنی: خروج سے دلالۃ ثابت ہے وہ اس جگہ نہیں پایا جارہا ہے اور وہ معنی یہ ہے کہ خروج نجاست کی

جگہ کا دھونا واجب ہو؛ کیونکہ مقیس علیہ یعنی سبیلین سے خروج نجاست کی صورت میں پہلے خروج نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہے پھر اس کے بعد پورے بدن کے دھونے کا حکم عائد ہوتا ہے اور چونکہ پورے بدن کو دھونے میں حرج ہے اس لئے صرف اعضاء اربعہ کے دھونے یعنی وضو پر اکتفا کیا گیا ہے، الغرض ''طہارت کے لئے پہلے موضع نجاست کے دھونے کا واجب ہونا'' وہ معنی ہے جس کے سبب سے وصفِ خروج: علت بنا ہے اعضاء اربعہ کے دھونے یعنی وضو کے لئے، اگر یہ معنی نہ پایا جائے یعنی خروج نجاست کی جگہ کا دھونا طہارت کے لئے واجب نہ ہو تو ''وصف خروج'' نقض وضو کی علت نہ ہوگا، اور چونکہ دم غیر سائل کی صورت میں اس موضع کو دھونا واجب نہیں ہے پس پورے بدن کو دھونا اور وضو کرنا واجب نہ ہوگا یعنی دم غیر سائل ناقض وضو نہ ہوگا؛ کیونکہ خروج نجاست کی جگہ کا دھونا واجب نہ ہو، اور وضو واجب ہو جائے یعنی وضو ٹوٹ جائے اور وضو کی نیت سے اعضاء مغسولہ کو دھونا واجب ہو جائے تو بدن کی تطہیر کا وجوب متجزی ہو جائے گا یعنی بعض بدن یعنی اعضاء مغسولہ کو دھونا واجب ہوگا اور بعض بدن یعنی اس موضع دم غیر سائل کو دھونا واجب نہ ہوگا، حالانکہ بدن کی تطہیر کا وجوب متجزی نہیں ہوتا ہے، آپ غور کریں گے تو معلوم ہوگا کہ یہاں حکم یعنی وضو کا ٹوٹنا معدوم ہوا ہے علت یعنی وصف خروج کے معدوم ہونے کی وجہ سے وصف خروج معدوم اس لئے ہے اس وصف خرورج میں معنی مذکور نہیں پایا جا رہا ہے، پس دم غیر سائل کو لیکر نقض وارد نہیں کیا جا سکتا ہے۔

ویورد علیه صاحب الجرح السائل الخ: یہاں سے خارج من غیر سبیلین پر امام شافعی کی جانب سے دوسرا نقض پیش کیا جا رہا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک جس کا زخم مسلسل بہہ رہا ہو یعنی مسلسل خون یا پیپ بہہ رہا ہو تو وہ نماز کے وقت وضو کرے گا اور جب تک نماز کا وقت رہے گا اسی وضو سے نماز پڑھتا رہے گا چاہے اس دوران زخم جتنا بہے اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا. یہاں سیلان نجاست کی وجہ سے علت یعنی خروج نجاست پائی جا رہی ہے لیکن حکم یعنی نقض وضو نہیں پایا جا رہا ہے، پس حکم کے علت سے متخلف ہونے کی وجہ سے مناقضہ پایا گیا؟

فَنَدْفَعُهٗ بِالْحُكْمِ بِبَيَانِ اَنَّهٗ الخ: مصنف نے جس طرح اس سے پہلے والے نقض کو دو طریقوں پر دفع کیا تھا اسی طرح اس نقض کو بھی دو طریقوں پر دفع کیا ہے: حکم کے ذریعہ اور غرض کے ذریعہ، اس نقض کو حکم کے ذریعہ دفع اس طرح کیا ہے کہ یہاں حکم، علت سے متخلف نہیں ہے بلکہ علت کے ساتھ حکم بھی پایا جا رہا ہے، وہ اس طرح کہ دم سائل یعنی مسلسل زخم بہنے کی صورت میں جس طرح علت یعنی خروج نجاست پائی جا رہی ہے اس کا حکم یعنی حدث اور نقض وضو بھی پایا جا رہا ہے؛ لیکن ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے نقض وضو کا حکم مؤخر کر دیا گیا اور یہ کہہ دیا گیا کہ وقت نکلنے کے بعد وضو ٹوٹے گا، یہی وجہ ہے کہ خروج وقت کے بعد دوسری نماز کے لئے وضو لازم ہوگا۔

وَبِالْغَرْضِ فَاِنَّ غَرْضَنَا الخ: مذکورہ مناقضہ کا جواب: غرض کے ذریعہ یہ ہے کہ ہم نے جو غیر سبیلین سے نکلنے والی نجاست مثلا خون سے وضو ٹوٹنے کی علت ''خروج نجاست'' بیان کی ہے اس علت کو بیان کرنے سے ہماری غرض فرع (خارج من غیر سبیلین مثلا خون) اور اصل (خارج من سبیلین مثلا پیشاب) کے درمیان برابری ثابت کرنا ہے اور یہ برابری حاصل بھی ہے، وہ اس طور پر کہ جس طرح پیشاب کا حکم یہ ہے کہ وہ حدث ہے یعنی اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، اسی طرح بہنے والا خون بھی حدث ہوگا اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، اسی طرح اذا لزم جب پیشاب لازم ہو جائے یعنی برابر ٹپکتا رہے تو وہ حدث ہے اور جب تک وقت باقی رہے معاف ہے، ایسے ہی یہاں یعنی جب مسلسل خون بہتا رہے تو وہ بھی حدث ہوگا اور جب تک وقت باقی رہے گا معاف کر دیا جائے گا پس فرع یعنی خون اور اصل یعنی پیشاب کے درمیان برابری پائی گئی۔

اَمَّا الْمُعَارَضَةُ فَهِيَ نَوْعَانِ مُعَارَضَةٌ فِيْهَا مُنَاقَضَةٌ وَمُعَارَضَةٌ خَالِصَةٌ اَمَّا الْمُعَارَضَةُ الَّتِيْ فِيْهَا مُنَاقَضَةٌ فَالْقَلْبُ وَهُوَ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا قَلْبُ الْعِلَّةِ حُكْمًا وَالْحُكْمِ عِلَّةً وَهُوَ مَاخُوْذٌ مِنْ قَلْبِ الْاِنَاءِ اِنَّمَا يَصِحُّ هٰذَا فِيْمَا يَكُوْنُ التَّعْلِيْلُ فِيْهِ بِالْحُكْمِ مِثْلُ قَوْلِهِمُ الْكُفَّارُ جِنْسٌ يُجْلَدُ بِكْرُهُمْ مِائَةً فَيُرْجَمُ ثَيِّبُهُمْ كَالْمُسْلِمِيْنَ قُلْنَا اَلْمُسْلِمُوْنَ اِنَّمَا يُجْلَدُ بِكْرُهُمْ مِائَةً لِاَنَّهٗ يُرْجَمُ ثَيِّبُهُمْ فَلَمَّا احْتَمَلَ الْاِنْقِلَابَ فَسَدَ الْاَصْلُ وَبَطَلَ الْقِيَاسُ.

ترجمہ: بہر حال معارضہ تو وہ دو قسموں پر ہے (پہلی قسم) ایسا معارضہ جس میں مناقضہ ہو اور (دوسری قسم) خالص معارضۃ بہر حال وہ معارضہ جس میں مناقضہ ہو تو (وہ) قلب ہے اور وہ (قلب) دو قسموں پر ہے ان دونوں میں سے ایک علت کو حکم سے اور حکم کو علت سے بدلنا ہے اور یہ (قسم) قلب الاناء سے ماخوذ ہے اور یہ (قسم) صحیح ہوگی اس صورت میں جس میں حکم کے ساتھ علت بیان کی گئی ہو جیسے ان (شافعیہ) کا قول کہ کفار ایسی جنس ہے جن کے بکر کو سو کوڑے لگائے جاتے ہیں پس ان کے ثیب کو رجم کیا جائے گا مسلمانوں کی طرح ہم نے کہا ان (مسلمان) کے بکر کو سو کوڑے لگائے جائیں گے اس لئے ان کے ثیب کو رجم کیا جاتا ہے پس جب وہ (تعلیل) تبدیلی کا احتمال رکھتی ہے تو اصل فاسد ہو گیا اور قیاس باطل ہو گیا۔

تشریح: مصنف جب علل مؤثرہ پر وارد ہونے والے صورتا مناقضہ کو وجوہ اربعہ کے ذریعہ دفع سے فارغ ہو گئے تو یہاں سے علت مؤثرہ پر وارد ہونے والے معارضہ کی بحث کو شروع کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں: بہر حال معارضہ تو اس کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم: ایسا معارضہ جس میں مناقضہ ہو، اور دوسری قسم: معارضہ خالصہ۔ معارضہ یہ ہے کہ مدعی نے جس دعوی پر دلیل قائم کیا ہے معارض اس دعوی کے برخلاف دوسرے دعوی پر دلیل قائم کر دے، اب اگر معارض نے مدعی کے برخلاف دوسرے دعوی پر جو دلیل قائم کیا ہے وہ دلیل بعینہ وہی دلیل ہو جو مدعی نے اپنے دعوی پر قائم کیا تھا تو یہ معارضہ کی پہلی قسم :**معارضة فيها مناقضة** ہے اور اگر معارض نے مدعی کے خلاف دوسرے دعوی پر جو دلیل قائم کی ہے وہ دلیل مدعی کی دلیل کے علاوہ دوسری دلیل ہو تو یہ معارضہ کی دوسری قسم: معارضہ خالصہ ہے۔

اما المعارضه التى فيها مناقضة الخ :معارضہ کی پہلی قسم "**معارضة فيها مناقضة**" میں معارضہ اور مناقضہ دونوں ہیں۔ اس حیثیت سے کہ یہ معارضۃ معلل اور مدعی کے دعوی کے برخلاف دوسرے دعوی پر دلالت کر رہا ہے اس کا نام معارضۃ ہے، اور اس حیثیت سے کہ مدعی کی دلیل سے اس کا دعوی ثابت نہیں ہو رہا ہے بلکہ دوسرا دعوی ثابت ہو رہا ہے لہذا اس کی پیش کردہ دلیل ٹوٹ گئی اس لئے اس میں مناقضہ ہے؛ کیونکہ دلیل کا ٹوٹ جانا ہی مناقضہ ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ معارضۃ کی اس قسم اول کا، اصول اور مناظرہ کی اصطلاح میں دوسرا نام: قلب ہے، قلب کی دو قسمیں (۱) علت کو حکم سے بدل دینا اور حکم کو علت سے بدل دینا یعنی علت کو حکم اور حکم کو علت بنا دینا (۲) وصف (علت) کو اس طرح پلٹ دینا کہ وہ معلل کیخلاف حجت ہو جائے بعد اس کے کہ وہ معلل کے لئے حجت تھا، مصنف فرماتے ہیں کہ قلب کی پہلی قسم **قلب الاناء** سے ماخوذ ہے، قلب اناء کہتے ہیں کہ برتن کے اوپر کو نیچے اور نیچے کو اوپر کر دیا جائے، علت چونکہ اصل ہے اس لئے وہ اعلی یعنی اوپر ہوگی اور حکم چونکہ علت کے تابع ہے اس لئے وہ اسفل یعنی نیچے ہوگا، پس قلب اناء سے ماخوذ اس طرح ہوا کہ جس طرح قلب اناء میں برتن کے اوپر کو نیچے اور نیچے کو اوپر کر دیا جاتا ہے اسی طرح اس قسم میں بھی اوپر یعنی علت کو نیچے یعنی حکم کر دیا جاتا ہے اور نیچے یعنی حکم کو اوپر یعنی علت بنا دیا جاتا ہے۔

وانما يصح هذا فيما الخ :مصنف فرماتے ہیں کہ قلب کی یہ پہلی قسم اسی صورت میں متحقق ہوگی جبکہ تعلیل اس میں: حکم کے ساتھ ہوگی یعنی جو علت: حکم کے قبیل سے ہو اس علت میں قلب متحقق ہوگا اور جو علت: حکم کے قبیل سے نہ ہو اس علت میں قلب متحقق نہ ہوگا؛ کیونکہ جب علت: حکم کے قبیل سے ہوگی اور اس علت کو پلٹ کر حکم بنا دیا جائے گا تو اس علت میں حکم بننے کی صلاحیت ہوگی اور اس کو حکم بنانا صحیح ہوگا اور اگر وہ علت: حکم کے قبیل سے نہ ہوگی بلکہ صرف وصف ہوگی اور اس علت کو پلٹ کر حکم بنایا جائے گا تو اس علت میں حکم بننے کی صلاحیت نہ ہونے کی وجہ سے اس کا حکم بننا صحیح نہ ہوگا۔

بہر حال قلب کی یہ پہلی قسم: اسی علت میں متحقق ہوگی جو حکم کے قبیل سے ہو جیسے شوافع کا قول کہ کفار ایسی جنس ہیں جن کے بکر کو یعنی غیر شادی شدہ کو زنا کے جرم میں سو کوڑے لگائے جاتے ہیں، لہذا کفار کے ثیب یعنی شادی شدہ کافر کو زنا کے جرم میں رجم کیا جائے گا مسلمانوں کی طرح کہ: جس طرح مسلمانوں کے شادی شدہ کو رجم کیا جاتا ہے اور غیر شادی شدہ کو سو کوڑے لگائے جاتے ہیں اسی طرح ضروری ہوگا کہ شادی شدہ کفار کو زنا کے جرم میں رجم کیا جائے اور غیر شادی شدہ کفار کو سو کوڑے مارے جائیں، اس مسئلہ میں شوافع نے کفار کے حق میں شادی شدہ کے رجم کے لئے: غیر شادی شدہ پر سو کوڑے مارنے کو علت

قرار دیا ہے مسلمانوں پر قیاس کرتے ہوئے اور یہ علت ''غیر شادی شدہ کو سو کوڑے لگنا'' حقیقت میں حکم کے قبیل سے ہے لہذا اس علت میں قلب متحقق ہو گا جیسا کہ ابھی معلوم ہو جائے گا۔

قلنا المسلمون انما یجلد بکرھم مائۃ الخ: شوافع کی مذکورہ تعلیل پر احناف کی طرف سے قلب کے ذریعہ معارضہ پیش کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ مسلمانوں کے بکر کو کوڑے لگنا: علت ہے مسلمانوں کے ثیب پر رجم کے لئے؛ بلکہ معاملہ الٹا ہے کہ مسلمانوں کے ثیب پر رجم: علت ہے مسلمانوں کے بکر پر کوڑے لگنے کی، جب مقیس علیہ ''مسلمین'' میں بکر کو کوڑے لگنا: علت نہیں ہے ان کے ثیب پر رجم کے لئے تو مقیس ''کفار'' میں بکر کو کوڑے لگنا کیسے علت بنے گا کفار کے ثیب پر رجم کی، پس شوافع کی اس تعلیل اور قیاس میں انقلاب اور تبدیلی کا احتمال پایا گیا اور جب انقلاب اور تبدیلی کا احتمال پایا گیا تو اصل یعنی مقیس علیہ: مقیس علیہ نہ رہا بلکہ اصل فاسد ہو گیا اور کفار کو مسلمانوں پر قیاس کرنا باطل ہو گیا؛ کیونکہ قیاس اس وقت صحیح ہوتا جب اصل یعنی مقیس علیہ کی علت: فرع کے اندر موجود ہوتی اور یہاں ایسا نہیں ہے، جب قیاس باطل ہو گیا تو شوافع کا کفار کے شادی شدہ زانیوں پر رجم کا ثابت کرنا بھی درست نہ ہو گا؛ بلکہ کفار کے ثیب کو بھی سو کوڑے ہی مارے جائیں گے۔ دیکھئے! شوافع نے بکر کے کوڑے لگنے کو علت اور ثیب کے رجم کو حکم بنایا تھا' احناف نے اس کو پلٹ کر معارضہ کیا چنانچہ احناف نے علت (بکر کے کوڑے لگنے) کو حکم بنا دیا اور حکم (رجم) کو علت بنا دیا اس میں معارضہ اور مناقضہ دونوں ہیں، معارضہ اس لئے ہے کہ معارض احناف نے مدعی شوافع کے دعوی ''کافر کے ثیب پر رجم'' کے برخلاف دوسرے دعوی ''کافر کے ثیب پر عدم رجم'' کو دلیل سے ثابت کیا ہے اور یہ مفہوم معارضہ کا ہے پس اس میں معارضہ پایا گیا، اور مناقضہ اس لئے کہ شوافع نے سو کوڑے لگانے کو علت قرار دیا تھا اور یہ علت ٹوٹ گئی ہے پس اس میں مناقضہ پایا گیا کیونکہ دلیل کا ٹوٹ جانا ہی مناقضہ ہے۔

وَالثَّانِیْ قَلْبُ الْوَصْفِ شَاهِدًا عَلَى الْمُعَلِّلِ بَعْدَ اَنْ كَانَ شَاهِدًا لَهُ وَهُوَ مَاخُوْذٌ مِنْ قَلْبِ الْجِرَابِ فَاِنَّهُ كَانَ ظَهْرُهُ اِلَيْكَ فَصَارَ وَجْهُهُ اِلَيْكَ اِلَّا اَنَّهُ لَا يَكُوْنُ اِلَّا بِوَصْفٍ زَائِدٍ فِيْهِ تَفْسِيْرٌ لِّلْاَوَّلِ مِثَالُهُ قَوْلُهُمْ فِي صَوْمِ رَمَضَانَ اِنَّهُ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَتَاَدّٰى اِلَّا بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ فَقُلْنَا لَمَّا كَانَ صَوْمًا فَرْضًا اُسْتُغْنِيَ عَنْ تَعْيِيْنِ النِّيَّةِ بَعْدَ تَعَيُّنِهِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ لٰكِنَّهُ اِنَّمَا يَتَعَيَّنُ بَعْدَ الشُّرُوْعِ وَهٰذَا تَعَيَّنَ قَبْلَ الشُّرُوْعِ.

ترجمہ: اور (قلب کی) دوسری قسم وصف (علت) کو اس طرح پلٹ دینا کہ وہ معلل کے خلاف حجت ہو جائے بعد اس کے کہ وہ اس (معلل) کے لئے حجت تھا اور یہ (قلب کی دوسری قسم) قلب الجراب سے ماخوذ ہے اس لئے کہ اس (وصف) کی پشت (قلب سے پہلے) تمہاری طرف تھی پھر (قلب کے بعد) اس (وصف) کا رخ تمہاری طرف ہو گیا مگر یہ (قلب کی دوسری قسم متحقق) نہیں ہو گی مگر ایسے وصف زائد کے ساتھ جس میں اول کے لئے تفسیر ہو اس کی مثال صوم رمضان کے بارے میں ان (شوافع) کا قول ہے کہ یہ صوم فرض ہے پس ادا نہ ہو گا مگر تعیین نیت کے ساتھ جیسے صوم قضا پس ہم نے کہا جب یہ (صوم رمضان) صوم فرض ہے تو تعیین نیت سے مستغنی ہو گا اس کے (شرع کی طرف سے) تعین کے بعد جیسے صوم قضاء لیکن وہ (صوم قضاء) روزہ شروع کرنے کے بعد متعین ہوتا ہے اور یہ (صوم رمضان) شروع کرنے سے پہلے متعین ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف قلب کی دوسری قسم کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ وصف (علت) کو اس طرح پلٹ دیا جائے کہ وہ معلل کے خلاف حجت ہو جائے بعد اس کے کہ وہ معلل کے لئے حجت تھا یعنی معلل نے جس وصف کو اپنے دعوی کے لئے دلیل یعنی حجت بنا یا ہے معارض اس وصف کو اس طرح پلٹے کہ وہ وصف معلل کے دعوی کی دلیل بننے کے بجائے اس کے دعوی کے برخلاف معارض کے دعوی کے لئے دلیل بن جائے، مصنف فرماتے ہیں کہ قلب کی یہ دوسری قسم **قلب الجراب** سے ماخوذ ہے، جراب کے معنی توشہ دان کے ہیں، قلب الجراب یہ ہے کہ توشہ دان کے باہری حصہ کو اندر کر دیا جائے اور اندر کے حصہ کو باہر کر دیا جائے، قلب کی یہ قسم **قلب الجراب** سے ماخوذ اس طرح ہے کہ جس طرح قلب سے پہلے

توشہ دان کے باہری حصہ کارخ کسی اور طرف تھااور اندرون حصہ کا کسی اور طرف اور قلب کے بعد اس کے الٹا ہو گیا اسی طرح قلب سے پہلے اس وصف کا باہری حصہ یعنی پشت تمہاری طرف تھا یعنی تمہارے خلاف حجت تھا اور معلل کے موافق تھا اور قلب کے بعد اس کے الٹا ہو گیا یعنی اس وصف کا باہری حصہ یعنی پشت معلل کی طرف ہو گئی یعنی قلب کے بعد وہ وصف معلل کے خلاف حجت ہو گیا اور اس کا رخ تم معارض کی طرف ہو گیا یعنی قلب کے بعد وہ وصف تم معارض کے موافق حجت ہو گیا۔ پچھلے سبق میں یہ بتلایا گیا تھا کہ معارضہ کی دو قسمیں ہیں **معارضة فيها مناقضة** اور **معارضة خالصة**، پہلی قسم کا دوسرا نام قلب ہے اور قلب کی بھی دو قسمیں ہیں جن میں سے پہلی قسم کا بیان اوپر آیا اور دوسری قسم کا بیان چل رہا ہے، قلب کی دوسری قسم میں معارضہ اس طرح ہے کہ اس قلب میں مدعی یعنی معلل کی پیش کردہ دلیل اس کے دعوی کے خلاف پر دلالت کرتی ہے اور مناقضہ اس طرح ہے کہ مدعی اور معلل کی دلیل اس کے دعوی پر دلالت نہیں کرتی ہے پس اس کی دلیل ٹوٹ گئی اور دلیل کا ٹوٹنا ہی مناقضہ ہے۔

الا انه لا يكون الا بوصف زائد فيه الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ قلب کی یہ دوسری قسم اسی وقت متحقق ہوگی جب کہ مدعی کی بیان کردہ دلیل یعنی وصف میں کسی اور وصف کی زیادتی کردی جائے اور جس وصف کی زیادتی کی جائے اس وصف میں وصف اول کے لئے تفسیر ہو یعنی یہ وصف زائد وصف اول کو ثابت کرنے والا ہو وصف اول کے مغائر نہ ہو۔

مثاله قولهم في صوم رمضان الخ : یہاں سے قلب کی اس دوسری قسم کی مثال دے رہے ہیں کہ رمضان کے روزے کے بارے میں شوافع کا قول ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے اور فرض میں تعیین نیت ضروری ہے بغیر تعیین نیت ادا نہیں ہوتا ہے پس بغیر تعیین نیت کے صوم رمضان ادا نہ ہوگا جیسے صوم رمضان کی قضا فرض ہونے کی وجہ سے بغیر تعیین نیت کے ادا نہیں ہوتی ہے، پس شوافع نے ''تعیین نیت'' کے لئے فرض ہونے کو علت قرار دیا ہے۔

فقلنا لما كان صوما فرضا الخ : یہاں سے مصنف نے احناف کی طرف سے شوافع کی مذکورہ دلیل پر قلب کے ساتھ معارضہ پیش کیا ہے یعنی شوافع نے فرضیت کو تعیین نیت کی علت قرار دیا ہے اور ہم احناف نے قلب کے ذریعہ ان کا معارضہ کیا چنانچہ فرضیت کو عدم تعیین پر دلیل بنا دیا، اس کا حاصل یہ ہے کہ جب صوم رمضان ''صوم فرض'' ہے تو روزہ دار کی طرف سے تعیین نیت سے صوم رمضان بے نیاز ہوگا؛ کیونکہ منجانب شرع صوم رمضان میں تعیین ہو چکی ہے کیونکہ حضور علیہ السلام نے فرمایا **اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان** کہ شعبان کے بعد رمضان کا روزہ طے ہے جب ایک مرتبہ من جانب شرع تعیین ہو چکی ہے تو کافی ہے دوبارہ بندے کی جانب سے تعیین نیت پر اداء صوم رمضان موقوف نہ ہوگا جیسے صوم قضاء، کہ قضاء صوم رمضان کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے اس لئے اس میں منجانب شرع تعیین نہیں ہے پس کہا گیا کہ بندہ یعنی قضاء کرنے والا اپنی نیت سے صوم قضاء رمضان کو متعین کرے، اور بندے کی طرف سے ایک مرتبہ تعیین کافی ہے پس جیسے صوم قضاء رمضان میں ایک مرتبہ تعیین کافی ہے اسی طرح صوم رمضان میں ایک مرتبہ من جانب شرع تعیین کافی ہے البتہ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ قضاء صوم رمضان میں بندے کی جانب سے تعیین شروع کے بعد ہے اور اداء صوم رمضان میں شروع کرنے سے قبل منجانب شرع تعیین ہے، اس میں وصف (فرضیت) پر ایک وصف زائد (بعد تعینہ) کے اضافہ کے ساتھ قلب کے ذریعہ معارضہ پیش کیا ہے اور یہ وصف زاید اس وصف اول (فرضیت) کے لئے تفسیر ہے۔

وَقَدْ تُقْلَبُ الْعِلَّةُ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ وَهُوَ ضَعِيْفٌ مِثَالُهٗ قَوْلُهُمْ هٰذِهٖ عِبَادَةٌ لَاتُمْضٰى فِيْ فَاسِدِهَا فَوَجَبَ اَنْ لَّايَلْزَمَ بِالشُّرُوْعِ كَالْوُضُوْءِ فَيُقَالُ لَهُمْ لَمَّا كَانَ كَذٰلِكَ وَجَبَ اَنْ يَّسْتَوِيَ فِيْهِ عَمَلُ النَّذْرِ وَالشُّرُوْعِ كَالْوُضُوْءِ وَهُوَ ضَعِيْفٌ مِنْ وُّجُوْهِ الْقَلْبِ لِاَنَّهٗ لَمَّا جَاءَ بِحُكْمٍ آخَرَ ذَهَبَتِ الْمُنَاقَضَةُ وَلِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنَ الْكَلَامِ مَعْنَاهُ وَ الْاِسْتِوَاءُ مُخْتَلِفٌ فِي الْمَعْنٰى ثُبُوْتٌ مِنْ وَجْهٍ وَسُقُوْطٌ مِنْ وَجْهٍ عَلٰى وَجْهِ التَّضَادِّ وَذٰلِكَ مُبْطِلٌ لِلْقِيَاسِ.

ترجمہ: اور کبھی قلب علت دوسرے طریقہ پر کیا جاتا ہے اور وہ ضعیف ہے اس کی مثال ان (شوافع) کا قول ہے کہ یہ (نوافل) ایسی عبادت ہیں جن

کے فاسد ہونے کی صورت میں ان کو پورا نہیں کیا جاتا ہے پس ضروری ہے کہ شروع کرنے سے (بھی) لازم نہ ہو جیسے وضو پس ان سے کہا جائے گا کہ جب ایسا ہے تو واجب ہے کہ ان (نوافل) میں نذر اور شروع کا حکم برابر ہو جیسے وضو اور یہ قلب کے طریقوں میں سے ضعیف طریقہ ہے اس لئے کہ جب دوسرا حکم لے آیا تو مناقضہ ختم ہو گیا اور اس لئے کہ مقصود کلام سے اس کا معنی ہوتا ہے اور استواء معنی میں مختلف ہے من وجہ ثبوت ہے اور من وجہ سقوط ہے تضاد کے طریقہ پر اور یہ قیاس کو باطل کرنے والا ہے۔

تشریح: اس سے پہلے قلبِ علت کے دو طریقے بیان کئے گئے ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ قلب علت کا ایک اور تیسرا طریقہ ہے جس کا نام قلب تسویہ ہے اور قلب کا یہ تیسرا طریقہ ضعیف بلکہ فاسد ہے، وجہ فساد آگے اسی سبق کے آخر میں بیان کی جائے گی، قلب کے اس تیسرے طریقہ کی مثال شوافع کا یہ قول ہے کہ نفل: خواہ نفل نماز ہو یا نفل روزہ ہو شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے اور اس کو فاسد کرنے کی صورت میں اس کی قضا نہیں کی جائے گی، اس کی علت یہ ہے کہ نفل ایسی عبادت ہے جس کے فاسد کو پورا نہیں کیا جاتا ہے، چنانچہ جب نفل نماز نمازی سے حدث مثلاً خروج ریاح وغیرہ کی وجہ سے خود فاسد ہو جائے تو اس کو اسی حالت میں پورا کرنا واجب نہیں ہوتا ہے بلکہ جائز ہی نہیں ہے، جب فساد کی صورت میں اتمام واجب نہیں ہے تو ضروری ہے کہ شروع کرنے سے بھی واجب نہ ہو، جیسے وضو کہ اس کو شروع کرنے سے واجب نہیں ہوتا ہے؛ کیونکہ وضو کے فاسد ہونے کی صورت میں اس کا اتمام واجب نہیں ہے، برخلاف نفلی حج کے کہ اس کو شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے؛ کیونکہ اس کو فاسد کر دینے کی صورت میں اتمام واجب ہوتا ہے، حاصل یہ کہ شوافع نے نوافل کو شروع کرنے سے واجب نہ ہونے کی علت ''عدم اتمام فی الفساد'' کو قرار دیا ہے، اور قیاس وضو پر کیا ہے کہ جیسے ''عدم اتمام فی الفساد'' کی وجہ سے: وضو شروع کرنے سے واجب نہیں ہوتا ہے، اسی طرح ''عدم اتمام فی الفساد'' کی وجہ سے نوافل واجب نہ ہوں گے۔

فیقال لھم لما کان کذلک لخ: یہاں سے مصنف نے احناف کی طرف سے شوافع کا جواب دیا ہے کہ جب ایسا ہے کہ یہ نوافل ''عدم اتمام فی الفساد'' میں وضو کی طرح ہے یعنی جس طرح ''عدم اتمام فی الفساد'' کی وجہ سے وضو شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے اسی طرح ''عدم اتمام فی الفساد'' کی وجہ سے نوافل لازم نہ ہوں گے تو پھر ضروری ہے کہ نوافل مثلاً نفل نماز میں نذر اور شروع کا حکم برابر ہو وضو کی طرح یعنی جیسے وضو میں نذر اور شروع کا حکم برابر ہے کہ وضو نہ نذر سے لازم ہوتا ہے اور نہ شروع کرنے سے، اسی طرح نفل نماز میں بھی نذر اور شروع کا حکم برابر ہو کہ نفل نماز نہ نذر سے لازم ہو اور نہ شروع کرنے سے، اور نفل نماز میں عدم لزوم کے ساتھ برابری ممکن نہیں ہے؛ کیونکہ نفل نماز نذر سے لازم ہو جاتی ہے، پس ضروری ہے کہ نفل نماز شروع سے بھی لازم ہو جائے تا کہ نفل نماز اور وضو میں برابری ہو جائے کہ وضو نذر اور شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے اور نفل نماز نذر اور شروع سے لازم ہو جاتا ہے، حاصل یہ نکلا کہ شوافع نے ''عدم اتمام فی الفساد'' کو عدم لزوم بالشروع کی علت قرار دیا ہے اور ہم احناف نے اسی ''عدم اتمام فی الفساد'' کو بطریق قلب برابری کی علت قرار دیدیا اور کہا کہ اس علت سے لازم آتا ہے کہ نفل نماز شروع سے بھی لازم ہو جائے جیسے نفل نماز نذر سے لازم ہو جاتی ہے۔

وھو ضعیف من وجوہ القلب الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ قلب کے طریقوں میں سے یہ طریقہ دو وجہوں سے ضعیف ہے، پہلی وجہ یہ کہ جب معارض احناف نے اس علت سے دوسرا حکم بیان کیا تو مناقضہ ختم ہو گیا یعنی جب معارض احناف نے اس علت سے دوسرا حکم تسویہ اور برابری کو بیان کیا جو حکم اول (نفل نماز شروع کرنے سے لازم نہ ہونے) کے مناقض نہیں ہے کیونکہ حکم اول ''عدم لزوم بالشروع'' کی نقیض ''لزوم بالشروع'' ہے نہ کہ تسویہ، جب اس قلب میں مناقضہ نہیں ہے تو یہ قلب فاسد ہوگا؛ کیونکہ قلب کی صحت کے لئے مناقضہ شرط ہے؛ کیونکہ قلب اس معارضہ کا نام ہے جس میں مناقضہ ہو، دوسری وجہ فساد یہ ہے کہ کلام سے مقصود اس کے معنی ہوتے ہیں الفاظ نہیں ہوتے ہیں، اور معارض احناف نے شوافع کی علت مذکورہ سے جس حکم تسویہ کو ثابت کیا ہے وہ تسویہ معنی میں مختلف ہے بعض اعتبار سے اس میں ثبوت ہے اور بعض اعتبار سے اس میں سقوط ہے وہ اس طرح کہ مقیس علیہ ''وضو'' میں نذر اور شروع کے درمیان تسویہ عدم لزوم کے اعتبار سے ہے کہ وضو جس طرح نذر سے لازم نہیں ہوتا ہے اسی طرح شروع سے لازم نہیں ہوتا ہے پس اس استواء میں

سقوط ملحوظ ہوا اور مقیس ''نفل نماز'' میں استواء ''لزوم'' کے اعتبار سے ہے کہ جیسے نفل نماز نذر سے لازم ہو جاتی ہے اسی طرح شروع سے بھی لازم ہو جاتی ہے ،پس اس استواء میں ثبوت ملحوظ ہوا، حاصل یہ کہ یہ استواء تضاد کے طریقہ پر معنی میں مختلف ہے اور یہ چیز مبطل قیاس ہے کیونکہ قیاس کے لئے ضروری ہے کہ مقیس علیہ کا حکم بعینہ مقیس کی طرف منتقل کیا جائے اور یہاں بعینہ انتقال نہیں ہے کیونکہ مقیس علیہ ''وضو'' میں استواء ''عدم لزوم'' کے اعتبار سے ہے اور مقیس ''نفل نماز'' میں استواء ''لزوم'' کے اعتبار سے ہے۔

وَاَمَّا الْمُعَارَضَةُ الْخَالِصَةُ فَنَوْعَانِ اَحَدُهُمَا فِي حُكْمِ الْفَرْعِ وَهُوَ صَحِيْحٌ وَالثَّانِي فِي عِلَّةِ الْاَصْلِ وَذٰلِكَ بَاطِلٌ لِعَدَمِ حُكْمِهٖ وَلِفَسَادِهٖ لَوْ اَفَادَ تَعْدِيَتَه لِاَنَّهٗ لَااِتِّصَالَ لَهٗ بِمَوْضِعِ النِّزَاعِ اِلَّا مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ يَنْعَدِمُ تِلْكَ الْعِلَّةُ فِيْهِ وَعَدَمُ الْعِلَّةِ لَايُوْجِبُ عَدَمَ الْحُكْمِ۔

ترجمہ: اور بہر حال معارضہ خالصہ تو وہ دو قسموں پر ہے ان دونوں میں سے ایک (معارضہ) فرع کے حکم میں ہے اور یہ صحیح ہے اور دوسر (معارضہ) اصل کی علت میں ہے اور یہ باطل ہے اس (تعلیل) کے حکم کے معدوم ہونے کی وجہ سے اور اس (تعلیل) کے فاسد ہونے کی وجہ سے اگر وہ (تعلیل) اس کے متعدی ہونے کا فائدہ دے اس لئے کہ اس (معارضہ فی علت الاصل) کو موضع نزاع (معارضہ فی حکم الفرع) کے ساتھ کوئی اتصال نہیں ہے مگر اس حیثیت سے کہ اس (معارضہ فی حکم الفرع) میں وہ علت معدوم ہو جائے اور علت کا معدوم ہونا حکم کے معدوم ہونے کو واجب نہیں کرتا ہے۔

تشریح: معارضہ کی دوسری قسم معارضہ خالصہ ہے یعنی وہ معارضہ جس میں مناقضہ نہ ہو، مصنف فرماتے ہیں کہ معارضہ خالصہ کی دو قسمیں ہیں (۱) فرع کے حکم میں معارضہ (۲) اصل کی علت میں معارضۃ ،معارضہ فی حکم الفرع وہ معارضہ ہے جو فرع کے حکم سے تعلق رکھتا ہو جیسے معارض: مستدل یعنی معلل سے کہے کہ میرے پاس ایسی علت موجود ہے جو فرع میں آپ کے ثابت کئے ہوئے حکم کے برخلاف حکم پر دلالت کرتی ہے یعنی مستدل نے کسی علت سے فرع میں ایک حکم ثابت کیا اور معارض اس علت کے علاوہ دوسری علت سے اس حکم کے برخلاف دوسرا حکم ثابت کر دے، مصنف فرماتے ہیں کہ معارضہ کی یہ قسم صحیح ہے کیونکہ اس معارضہ میں دوسری علت سے اس حکم کے برخلاف دوسرا حکم ثابت کیا گیا ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

والثانی فی علة الاصل الخ :معارضہ کی دوسری قسم معارضہ فی علت الاصل ہے یعنی وہ معارضۃ جو اصل یعنی مقیس علیہ کی علت میں ہو جیسے معارض کہے کہ میرے پاس ایسی دلیل ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مقیس علیہ میں وہ علت نہیں ہے جس کو مستدل نے علت قرار دیا ہے؛ بلکہ علت دوسری شی ہے جو فرع یعنی مقیس میں موجود نہیں ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ معارضہ کی یہ قسم باطل ہے، اس کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ معارض نے مقیس علیہ میں جو علت بیان کی ہے وہ علت یا تو فرع کی طرف متعدی ہوگی یا نہ ہوگی اگر متعدی نہ ہوگی تو یہ معارضہ اس لئے باطل ہوگا کہ اس صورت میں تعلیل اور قیاس کا حکم معدوم ہوگا؛ کیونکہ تعلیل اور قیاس کا حکم تعدیہ ہے یعنی علت کا فرع کی طرف متعدی ہونا اور یہ یہاں معدوم ہے، پس علت غیر متعدیہ کے ساتھ معارضہ باطل ہوگا **وذلک باطل لعدم حکمه** کا یہی مطلب ہے، اور اگر وہ علت فرع کی طرف متعدی ہوگی تو یہ معارضہ اس لئے باطل ہوگا کہ معارضہ کی اس قسم کا موضع نزاع یعنی فرع کے حکم کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہوگا مگر اس اعتبار سے کہ معارض کی ذکر کردہ علت فرع میں معدوم ہو جائے؛ لیکن علت کا معدوم ہونا حکم کے معدوم ہونے کو واجب نہیں کرتا ہے؛ کیونکہ ایک حکم کی کئی علتیں ہو سکتی ہیں پس اگر فرع میں معارض کی ذکر کردہ علت موجود نہیں ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اور کوئی دوسری علت بھی موجود نہ ہو اور جب ایسا ہے تو معارض کی ذکر کردہ علت کے فرع کے اندر معدوم ہونے سے حکم کا معدوم ہونا لازم نہ آئے گا اور جب فرع کے اندر حکم معدوم نہ ہوا تو معارضہ ثابت نہ ہوگا بلکہ فاسد ہوگا ،**ولفساده** سے مصنف نے اسی فساد کو بیان کیا ہے۔

وَكُلُّ كَلَامٍ صَحِيْحٍ فِي الْاَصْلِ يُذْكَرُ عَلٰى سَبِيْلِ الْمُفَارَقَةِ فَاذْكُرْهُ عَلٰى سَبِيْلِ الْمُمَانَعَةِ كَقَوْلِهِمْ فِي اِعْتَاقِ الرَّاهِنِ لِاَنَّهٗ تَصَرُّفٌ يُلَاقِي حَقَّ الْمُرْتَهِنِ بِالْاِبْطَالِ فَكَانَ مَرْدُوْدًا كَالْبَيْعِ فَقَالُوا لَيْسَ هٰذَا كَالْبَيْعِ لِاَنَّهٗ يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ بِخِلَافِ الْعِتْقِ وَالْوَجْهُ فِيْهِ اَنْ نَقُوْلَ الْقِيَاسُ لِتَعْدِيَةِ حُكْمِ الْاَصْلِ دُوْنَ تَغَيُّرِهٖ وَحُكْمُ الْاَصْلِ وَقْفُ مَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَالْفَسْخَ وَاَنْتَ فِي الْفَرْعِ تُبْطِلُ اَصْلًا مَا لَا

يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ.

ترجمہ: اور ہر وہ کلام جو اصل میں صحیح ہے جس کو مفارقت کے طریقہ پر ذکر کیا جاتا ہے تم اس کو ممانعت کے طریقہ پر ذکر کرو جیسے ان (شوافع) کا قول راہن کے آزاد کرنے کے بارے میں اس لئے کہ یہ (راہن کا آزاد کرنا) ایسا تصرف ہے جو حق مرتہن سے ابطال کے ساتھ ملتا ہے پس (اعتاق) مردود ہوگا بیع کی طرح ان (احناف) نے کہا کہ یہ (اعتاق) بیع کی طرح نہیں ہے اس لئے کہ وہ (بیع) فسخ کا احتمال رکھتی ہے برخلاف عتق کے اور وجہ اس میں یہ ہے کہ ہم (معارض) کہتے ہیں کہ قیاس اصل کے حکم کو (فرع تک) متعدی کرنے کے لئے ہوتا ہے نہ کہ اس کو متغیر کرنے کے لئے اور اصل کا حکم ایسا توقف ہے جو رد اور فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور آپ فرع میں کلیتًا اس چیز کو باطل کرتے ہیں جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے۔

تشریح: یہ بات یاد رکھئے کہ معارضہ فی علت الاصل ہی کا دوسرا نام مفارقہ ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ ہر وہ کلام جو اصل میں صحیح ہے جس کو مفارقہ کے طریقہ پر ذکر کیا جاتا ہے اس کو ممانعت کے طریقہ پر ذکر کرو یعنی ہر وہ اعتراض جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے صحیح اور معقول ہو جس کو معارض' علی سبیل المفارقہ یعنی معارضہ فی علت الاصل کے طریقہ پر ذکر کرتا ہو؛ معارض کو چاہئے کہ اس کو مفارقہ کے طریقہ پر ذکر نہ کرکے ممانعت کے طریقہ پر ذکر کرے ؛ کیونکہ اگر اس معقول اعتراض کو علی سبیل المفارقہ ذکر کریگا تو معلل یہ کہہ کر رد کرسکتا ہے کہ یہ مفارقہ یعنی معارضہ فی علت الاصل' چونکہ باطل ہے جیسا کہ اس سے قبل بیان ہوا پس آپ کا یہ معارضہ باطل اور مردود ہے اس کا اعتبار نہیں ہے؛ لیکن جب اس معارضہ کو علی سبیل الممانعۃ ذکر کریگا تو چونکہ ممانعت دفع کا مقبول طریقہ ہے اس لئے اس کا یہ اعتراض مقبول ہوگا اور چیز فساد سے نکل کر حیز صحت میں آجائے گا جیسے اصحاب شافعی کا قول: اعتاق راہن کے بارے میں ۔ راہن: رہن یعنی گروی دینے والا ۔ مرتہن: گروی لینے والا ۔ مرہون: جس چیز کو گروی میں رکھا جائے، شوافع کے قول کا حاصل یہ ہے کہ اگر راہن: تنگ دست عبد مرہون کو آزاد کرے تو اس کا اعتاق نافذ نہ ہوگا اور اگر مالدار عبدِ مرہون کو آزاد کرے تو اس میں دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ اس کا عتق نافذ نہ ہو گا اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا عتق نافذ ہوجائے گا۔

لانہ تصرف یلاقی الخ : پہلا قول کہ اس کا عتق نافذ نہ ہوگا' یہاں سے اس کی علت بیان کی گئی ہے کہ راہن کا اس غلام کو آزاد کرنا ایک ایسا تصرف ہے جو مرتہن کے حق سے ابطال کے ساتھ ملتا ہے یعنی راہن کے اس عبد مرہون کو آزاد کرنے سے مرتہن کا حق ختم اور باطل ہوجاتا ہے پس یہ عتق مردود اور باطل ہو گا جیسے عبد مرہون کی بیع باطل اور غیر نافذ ہوتی ہے یعنی جیسے عبد مرہون کو راہن کے لئے بیچنا جائز نہیں ہے اور اس کی بیع نافذ نہیں ہوتی ہے مرتہن کے حق کے ختم اور باطل ہونے کی وجہ سے ویسے ہی مرتہن کے حق کے باطل ہونے کی وجہ سے اس عبد مرہون کو آزاد کرنا بھی بالکل باطل اور مردود ہوگا، الحاصل شوافع نے کہا ہے کہ عدمِ نفاذِ عتق اور عدم نفاذِ بیع کے درمیان علت مشترکہ: ابطال حق غیر ہے اور "عتق" کو مقیس یعنی فرع، اور "بیع" کو اصل یعنی مقیس علیہ قرار دیا ہے۔

فقالوا لیس ھذا کالبیع الخ : جو احناف مفارقہ اور معارضہ فی علت الاصل کے جواز کے قائل ہیں وہ حضرات شوافع کی مذکورہ دلیل اور قیاس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اعتاق: بیع کے مانند نہیں ہے؛ کیونکہ بیع: فسخ کا احتمال رکھتی ہے برخلاف عتق کے کہ عتق فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے یعنی معارض معارضہ فی علت الاصل کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اے معلل آپ نے جو اصل یعنی بیع میں (عدم نفاذ بیع کی) علت ابطال حق غیر کو قرار دیا ہے وہ اس کی علت نہیں ہے بلکہ اس کی علت دوسری چیز "اس بیع کا محتمل فسخ ہونا" ہے یعنی اگر راہن عبد مرہون کو بیچ دے تو اس کی بیع میں یہ احتمال ہے کہ مرتہن اس بیع کو فسخ کر دے پس اس بیع کا محتمل فسخ ہونا عدم نفاذ کی علت ہے اور یہ علت فرع یعنی اعتاق میں موجود نہیں ہے؛ کیونکہ عتق: فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے پس اعتاق کو بیع پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا، معلل اس معارضہ فی علت الاصل اور مفارقہ کو یہ کہہ کر رد کرسکتا ہے کہ یہ معارضہ باطل ہے پس معارضہ مردود ہوگا؛ حالانکہ یہ کلام یعنی یہ اعتراض اپنی اصل وضع کے اعتبار سے معقول ہے پس اس کو ممانعت کے طریقہ پر ذکر کرنا چاہئے تاکہ یہ اعتراضِ صحیح: مقبول ہوجائے، چنانچہ مصنف

والوجه فيه الخ: سے اس اعتراض کو ممانعت کے طریقہ پر ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قیاس: اصل یعنی مقیس علیہ کے حکم کو بعینہٖ فرع تک متعدی کرنے کے لئے ہوتا ہے، اصل کے حکم کو متغیر کرنے کے لئے نہیں ہوتا ہے، اور یہاں اصل یعنی بیع کا حکم ایسا توقف ہے جو ابتداء میں رد کا احتمال رکھتا ہے اور ثبوت کے بعد فسخ کا احتمال رکھتا ہے یعنی اگر راہن عبد مرہون کو بیچتا ہے تو اس کی بیع مرتہن کی اجازت پر موقوف ہوگی اگر مرتہن چاہے تو اس بیع کو منعقد ہونے سے پہلے رد کردے اور انعقاد و ثبوت کے بعد اگر فسخ کرنا چاہے تو فسخ کردے، الحاصل راہن کا عبد مرہون کو بیچنا مرتہن کی اجازت پر موقوف ہے اپنی ذات کے اعتبار سے یہ بیع باطل نہیں ہے اور آپ نے اے معلل! فرع یعنی اعتاق کے بارے میں یہ کہا ہے کہ اعتاق بالکل باطل ہے پس آپ نے اصل ''بیع'' کے حکم ''عدم بطلان'' کو بعینہٖ فرع کی طرف متعدی نہیں کیا بلکہ اس حکم کو فرع ''عتق'' میں بطلان سے بدل دیا ہے پس آپ کا یہ قیاس درست نہ ہوا۔

فَصْلٌ فِي التَّرْجِيحِ: وَإِذَا قَامَتِ الْمُعَارَضَةُ كَانَ السَّبِيلُ فِيهِ التَّرْجِيحَ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ فَضْلِ اَحَدِ الْمِثْلَيْنِ عَلَى الْاٰخَرِ وَصْفًا حَتّٰى قَالُوا اِنَّ الْقِيَاسَ لَا يَتَرَجَّحُ بِقِيَاسٍ آخَرَ وَكَذٰلِكَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَاِنَّمَا يَتَرَجَّحُ الْبَعْضُ عَلَى الْبَعْضِ بِقُوَّةٍ فِيهِ وَكَذٰلِكَ صَاحِبُ الْجَرَاحَاتِ لَا يَتَرَجَّحُ عَلٰى صَاحِبِ جَرَاحَةٍ وَاحِدَةٍ.

ترجمہ: (یہ) فصل ترجیح کے بارے میں ہے اور جب معارضہ قائم ہو جائے تو اس میں ترجیح کا راستہ ہے اور وہ (ترجیح) نام ہے مثلین میں سے ایک کو دوسرے پر کسی وصف کے اعتبار سے فضیلت دینے کا حتی کہ ان (اصولیین) نے کہا ہے کہ ایک قیاس دوسرے قیاس کی وجہ سے راجح نہ ہوگا اور ایسے ہی کتاب اور سنت ہے اور بعض بعض پر راجح ہوتا ہے ایسی قوت کی وجہ سے جو اس (بعض) میں ہے اور ایسے ہی چند زخم والا ایک زخم والے پر راجح نہ ہوگا۔

تشریح: اس فصل میں ترجیح کے بارے میں گفتگو ہوگی چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ جب دو قیاسی دلیلیں متعارض ہو جائیں تو اس صورت میں ''ترجیح'' کا راستہ اختیار کیا جائے گا، رہی یہ بات کہ ترجیح کس کو کہتے ہیں؟ تو مصنف فرما رہے ہیں کہ ترجیح نام ہے مثلین یعنی دو متعارض دلائل میں سے کسی ایک کو اس کے کسی خاص وصف کی وجہ سے دوسری دلیل پر فضیلت دینے کا، وصف سے مراد یہ ہے کہ جس چیز کی وجہ سے ترجیح دی جائے وہ چیز مستقل دلیل نہ ہو بلکہ وہ ایک معنی ہو جو دلیل میں پایا جائے اور اس معنی کی وجہ سے اس دلیل کو دوسری دلیل پر ترجیح دی جائے، اسی وجہ سے فقہاء اصولیین نے کہا ہے کہ جب دو قیاسی دلیلیں متعارض ہو جائیں تو ان میں سے ایک کو کسی دوسرے قیاس کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی یعنی ایک تیسرا قیاس جو ان دونوں متعارض قیاسوں میں کسی ایک کی تائید کر رہا ہو تو جس قیاس کی تائید ہو رہی ہے وہ دوسرے پر راجح نہ ہوگا؛ کیونکہ ایک کو دوسرے پر ترجیح وصف خاص کی وجہ سے ہوتی ہے اور یہاں جس تیسرے قیاس کی وجہ سے ترجیح دی جا رہی ہے وہ وصف نہیں ہے بلکہ ایک مستقل دلیل ہے، اسی طرح کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کا حال ہے کہ اگر دو آیتیں متعارض ہوں اور تیسری آیت ان میں سے کسی ایک کے لئے مؤید ہو تو جس کے لئے مؤید ہے اس کو دوسری آیت پر ترجیح نہیں دی جائے گی، اور اگر دو سنتیں متعارض ہوں اور تیسری سنت ان دونوں میں سے ایک کے لئے مؤید ہو تو جس کے لئے مؤید ہے اس کو دوسری سنت پر ترجیح نہیں دی جائے گی؛ کیونکہ تیسری آیت اور تیسری سنت سب اپنی اپنی جگہ پر مستقل دلیل ہیں۔

وانما يترجح البعض على البعض الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ قیاس، سنت، اور کتاب اللہ میں سے ہر ایک کو اس کے معارض پر ایسی قوت کی وجہ سے ترجیح حاصل ہوگی جو قوت خود اس میں موجود ہو چنانچہ وہ استحسان (قیاس خفی) جو صحیح الاثر ہو مقدم اور راجح ہوگا اس قیاس جلی پر جو فاسد الاثر ہو اور کتاب اللہ کی وہ آیت جو محکم اور قطعی ہو اس کو ظنی پر ترجیح حاصل ہوگی اور وہ حدیث جو مشہور ہے راجح ہوگی اس حدیث پر جو خبر واحد ہے۔

وَكَذٰلِكَ صَاحِبُ الْجَرَاحَاتِ الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح دو متعارض دلائل ہوں اور تیسری دلیل ان دونوں میں سے ایک کے لئے مؤید ہو تو جس کے لئے مؤید ہے اس کو دوسری دلیل پر ترجیح نہیں ہوتی ہے، اسی طرح صاحب جراحات کو صاحب جراحۃ واحدہ پر ترجیح نہ ہوگی یعنی ایک نے

کسی پر چند زخم لگائے اور دوسرے نے اسی شخص کو ایک زخم لگایا اور وہ آدمی مرگیا تو چند زخم لگانے والے کو ایک زخم لگانے والے پر ترجیح نہ ہوگی کہ ایک زخم لگانے والے پر کم دیت مقرر ہو اور زیادہ زخم لگانے والے پر اس سے زائد دیت مقرر ہو؛ کیونکہ اس کے چند زخموں میں سے ہر زخم دیت کی علت تامہ ہے اور ان چند میں سے ہر ایک زخم: اس کے ایک زخم کے معارض ہے، پس اس کا زائد زخم وصف نہ ہوا پس اس کو زیادتی زخم کی وجہ سے ترجیح نہ ہوگی، ہاں اگر ان دو نوں میں سے ایک کا زخم دوسرے کے زخم سے زیادہ قوی ہو تو اسی کی طرف موت کی نسبت کی جائے گی اور اسی کو قاتل سمجھا جائے گا جیسے ایک نے اس کا ہاتھ کاٹا اور دوسرے نے گردن تو گردن کاٹنے والا قاتل ہوگا۔

وَالَّذِیْ یَقَعُ بِهِ التَّرْجِیْحُ اَرْبَعَةٌ اَلتَّرْجِیْحُ بِقُوَّةِ الْاَثَرِ لِاَنَّ الْاَثَرَ مَعْنًی فِی الْحُجَّةِ فَمَهْمَا قَوِیَ کَانَ اَوْلٰی لِفَضْلٍ فِیْ وَصْفِ الْحُجَّةِ عَلٰی مِثَالِ الْاِسْتِحْسَانِ فِیْ مُعَارَضَةِ الْقِیَاسِ وَالتَّرْجِیْحُ بِقُوَّةِ ثَبَاتِهٖ عَلَی الْحُکْمِ الْمَشْهُوْدِ بِهٖ کَقَوْلِنَا فِیْ مَسْحِ الرَّأْسِ اِنَّهٗ مَسْحٌ لِاَنَّهٗ اَثْبَتُ فِیْ دَلَالَةِ التَّخْفِیْفِ مِنْ قَوْلِهِمْ اِنَّهٗ رُکْنٌ فِیْ دَلَالَةِ التَّکْرَارِ فَاِنَّ اَرْکَانَ الصَّلٰوةِ تَمَامُهَا بِالْاِکْمَالِ دُوْنَ التَّکْرَارِ فَاَمَّا اَثَرُ الْمَسْحِ فِی التَّخْفِیْفِ فَلَازِمٌ فِیْ کُلِّ مَا لَا یُعْقَلُ تَطْهِیْرًا کَالتَّیَمُّمِ وَنَحْوِهٖ وَالتَّرْجِیْحُ بِکَثْرَةِ الْاُصُوْلِ لِاَنَّ فِیْ کَثْرَةِ الْاُصُوْلِ زِیَادَةَ لُزُوْمِ الْحُکْمِ مَعَهٗ وَالتَّرْجِیْحُ بِالْعَدَمِ عِنْدَ عَدَمِهٖ وَهُوَ اَضْعَفُ مِنْ وُجُوْهِ التَّرْجِیْحِ لِاَنَّ الْعَدَمَ لَا یَتَعَلَّقُ بِهٖ حُکْمٌ لٰکِنَّ الْحُکْمَ اِذَا تَعَلَّقَ بِوَصْفٍ ثُمَّ عَدِمَ عِنْدَ عَدَمِهٖ کَانَ اَوْضَحَ لِصِحَّتِهٖ.

ترجمہ: اور وہ (معنی) جس کی وجہ سے ترجیح واقع ہوتی ہے چار ہیں (۱) قوت اثر کی وجہ سے ترجیح اس لئے کہ اثر حجت میں ایک معنی ہے پس جب وہ (اثر) قوی ہوگا تو وہ (قیاس) اولی ہوگا حجت کے وصف میں زیادتی کی وجہ سے جیسے استحسان قیاس کے معارضہ کی صورت میں (۲) اور ترجیح اس (وصف) کے ثبات کی قوت کی وجہ سے اس حکم پر جس پر اس کو شاہد بنایا گیا ہے جیسے ہمارا قول مسح راس کے بارے میں کہ یہ مسح ہے کیونکہ وہ (وصف) تخفیف کی دلالت میں زیادہ ثابت ہے ان (شوافع) کے قول سے کہ یہ (مسح) رکن ہے تکرار کی دلالت میں اس لئے کہ ارکان نماز کا تام ہونا اکمال کی وجہ سے ہے نہ کہ تکرار کی وجہ سے رہا مسح کا اثر تخفیف میں تو وہ ہر غیر معقول طہارت میں لازم ہے جیسے تیمم وغیرہ (۳) اور کثرت اصول کے ساتھ ترجیح اس لئے کہ کثرت اصول میں اس (وصف) کے ساتھ لزوم حکم کی زیادتی ہے (۴) اور ترجیح عدم حکم کے ساتھ عدم وصف کے وقت اور یہ ترجیح کی قسموں میں سب سے ضعیف قسم ہے اس لئے کہ عدم کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لیکن حکم جب کسی وصف کے ساتھ متعلق ہو پھر اس (وصف) کے عدم کے وقت حکم معدوم ہو جائے تو یہ (تعلق) اس (وصف) کی صحت کو زیادہ واضح کرنے والا ہوگا۔

تشریح: وہ معنی جس کی وجہ سے دو متعارض قیاسوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح ہوتی ہے چار ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) **الترجیح بقوة الاثر الخ**: یعنی اگر دو مؤثر قیاس آپس میں متعارض ہوں اور ان میں سے ایک قیاس کا اثر زیادہ ہو اور دوسرے کا کم تو قوی التاثیر قیاس کو قوت تاثیر کی وجہ سے دوسرے قیاس پر ترجیح ہوگی، قوت تاثیر کی وجہ سے ترجیح اس لئے ہوگی کہ اثر کوئی مستقل امر نہیں ہے کہ دوسرے کے تابع ہو کر نہ پا یا جائے بلکہ اثر ایک معنی ہے جو حجت یعنی اس قیاس میں تابع ہو کر پایا جاتا ہے پس جب وہ اثر قوی ہوگا تو اس قیاس سے استدلال اولی اور بہتر ہوگا؛ کیونکہ اس حجت اور قیاس کے وصف کو فضیلت اور قوت حاصل ہے دوسرے قیاس کے وصف پر: جیسے استحسان: قیاس کے معارضہ میں یعنی جب استحسان کا اثر قوی ہو تو قیاس جلی پر راجح ہوگا اگر چہ قیاس جلی مؤثر ہو ایسے ہی الٹا کہ اگر قیاس جلی کا اثر قوی ہو تو قیاس جلی راجح ہوگا اگر چہ استحسان مؤثر ہو۔

(۲) **والترجیح بقوة ثباته الخ**: وجوہ ترجیح میں سے دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ وصف مؤثر کا ثبات اس حکم پر قوی ہو جس کے لئے اس کو شاہد بنایا گیا ہے یعنی جن دو قیاسوں میں تعارض ہے ان میں سے ایک میں جس حکم کے لئے وصف مؤثر کو شاہد اور علت بنایا گیا ہے اس حکم کے ساتھ اس وصف مؤثر کو زیادہ لزوم ہو تو اس قیاس کو ترجیح دی جائے گی اس قیاس پر جس میں وصف مؤثر (علت) کو اس کے حکم کے ساتھ زیادہ لزوم نہ ہو؛ جیسے مسح راس کے سلسلہ میں ہم

احناف کا قول کہ: یہ مسح ہے اس لئے کہ وہ تخفیف پر دلالت کرنے میں اثبت ہے یعنی ہم احناف نے مسح راس میں حکم مشہود بہ ''عدم تثلیث'' کا شاہد اور علت جس وصف مؤثر ''مسح'' کو قرار دیا ہے اس مسح کو اس حکم تخفیف ''عدم تثلیث'' پر دلالت میں زیادہ ثبات یعنی زیادہ لزوم ہے بہ نسبت شوافع کے قول کے کہ شوافع نے مسح راس میں حکم مشہود بہ ''تکرار یعنی تثلیث'' پر شاہد اور علت وصف رکنیت کو قرار دیا ہے اور اس وصف کو حکم مشہود بہ ''تکرار یعنی تثلیث'' کے ساتھ زیادہ ثبات اور لزوم نہیں ہے، پس احناف کا قیاس شوافع کے قیاس پر راجح ہوگا۔

فان ارکان الصلوۃ تمامہا الخ :رہی یہ بات کہ شوافع کے قیاس میں وصف مؤثر ''رکنیت'' کو اپنے حکم (تثلیث) کے ساتھ زیادہ ثبات اور لزوم کیوں نہیں ہے؟ تو مصنف نے یہاں سے اسی کا جواب دیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح وضو میں مسح راس رکن ہے اسی طرح نماز میں رکوع وسجود وغیرہ بھی رکن ہیں اور ارکان صلوۃ کی تمامیت: اکمال اور تعدیل کے ساتھ ہے نہ کہ تثلیث اور تکرار کے ساتھ، پتہ چلا کہ وصف مؤثر ''رکنیت'' کو حکم مشہود بہ ''تثلیث اور تکرار'' کے ساتھ ثبات اور لزوم قوی نہیں ہے اگر وصف مؤثر ''رکنیت'' کو حکم مشہود بہ ''تثلیث اور تکرار'' کے ساتھ ثبات اور لزوم قوی ہوتا تو ہر رکن (رکوع وسجود وغیرہ) میں تثلیث مسنون ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

فاما اثر المسح فی التخفیف الخ :رہی یہ بات کہ احناف کے اس قیاس میں وصف مؤثر ''مسح'' کو حکم مشہود بہ ''تخفیف یعنی عدم تثلیث'' کے ساتھ ثبات اور لزوم، قوی کیسے ہے؟ تو یہاں سے مصنف نے اسی کا جواب دیا ہے کہ وصف مؤثر ''مسح'' کا اثر: حکم تخفیف یعنی عدم تثلیث میں لازم ہے ہر غیر معقول تطہیر میں یعنی وصف مؤثر مسح کو حکم مشہود بہ ''تخفیف یعنی عدم تکرار'' کے ساتھ ثبات اور لزوم زیادہ اس لئے ہے کہ مسح کے ذریعہ جہاں بھی غیر معقول تطہیر ہے اس میں عدم تکرار ہے جیسے مسح فی التیمم، مسح علی الخفین اور مسح علی الجبیرہ وغیرہ کے کسی میں بھی تکرار نہیں ہے، رہا پانی نہ ہونے کی صورت میں ڈھیلہ وغیرہ سے مقام نجاست کی تطہیر میں تکرار مسح تو یہ تطہیر معقول ہے یعنی اس مسح سے نجاست زائل ہو جاتی ہے اور ہم نے عدم تکرار کے لزوم کی بات تطہیر غیر معقول میں کہی ہے۔

(۳) **والترجیح بکثرۃ الاصول الخ** :اصول اصل کی جمع ہے یہاں اصل سے مراد مقیس علیہ ہے، بہر حال تیسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ ان دونوں قیاسوں میں سے ایک میں: وصف مؤثر کا شاہد ایک مقیس علیہ ہو، اور دوسرے قیاس میں: وصف مؤثر کا شاہد ایک سے زائد مقیس علیہ ہوں تو زائد مقیس علیہ والے قیاس کو ترجیح ہوگی جیسے احناف کے نزدیک وصف مؤثر ''مسح'' کا شاہد تین مقیس علیہ ہیں مسح علی الخف، مسح علی الجبیرہ، اور مسح فی التیمم اور شوافع کے نزدیک وصف مؤثر رکنیت کا شاہد صرف ایک مقیس علیہ ہے یعنی وضو میں ''اعضاء مغسولہ'' پس ہم احناف کا قیاس راجح ہوگا، رہی یہ بات کہ کثرت اصول کی وجہ سے کیوں ترجیح ہوتی ہے؟ تو مصنف نے اس کا جواب **لان کثرۃ الاصول الخ**: سے دیا ہے کہ کثرت اصول کی صورت میں حکم کا اس وصف کے ساتھ زیادہ لزوم ہوگا پس اس کو ترجیح ہوگی۔

(۴) **وَالتَّرْجِیْحُ بِالْعَدَمِ عِنْدَ عَدَمِہٖ** :چوتھی وجہ ترجیح یہ ہے کہ دو قیاس میں سے ایک قیاس میں وصف مؤثر کا حال یہ ہو کہ اس وصف کے وجود سے حکم کا وجود ہو اور اس وصف کے عدم سے حکم کا عدم ہو تو اس قیاس کو اس دوسرے قیاس پر ترجیح ہوگی جس میں وصف مؤثر کا حال یہ ہو کہ اس وصف کے وجود کے وقت حکم کا وجود ہو، اور اس وصف کے عدم سے حکم کا عدم نہ ہو؛ جیسے ہمارا قول مسح راس کے بارے میں کہ ''یہ مسح ہے'' اس وصف مسح کے وجود سے حکم ''عدم تثلیث'' کا وجود ہوتا ہے اور وصف مسح کے عدم سے حکم ''عدم تثلیث'' کا عدم ہوتا ہے جیسے غسل وجہ میں وصف مسح معدوم ہے تو اس مسح کا حکم ''عدم تثلیث'' بھی معدوم ہے یعنی غسل وجہ میں تثلیث مسنون ہے، رہا شوافع کا وصف رکنیت: تو اس کے وجود سے حکم یعنی تثلیث موجود ہوتا ہے اور اس وصف رکنیت کے معدوم ہونے سے حکم ''تثلیث'' معدوم نہیں ہوتا ہے جیسے مضمضہ اور استنشاق سے رکنیت معدوم ہے یعنی یہ رکن نہیں ہیں اور اس میں تثلیث مسنون ہے، پس احناف کا قیاس شوافع کے قیاس پر راجح ہوگا۔

وهو اضعف من وجوه الترجيح الخ :مصنف فرماتے ہیں کہ ترجیح کی یہ قسم وجوہ ترجیح میں اضعف یعنی کمزور ہے، ضعف کی وجہ یہ ہے کہ عدم کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے کیونکہ عدم تولاشی ہے پس عدم کے ساتھ ترجیح متعلق نہ ہوگی، مصنف فرماتے ہیں کہ یہ قسم اگر چہ ضعیف ہے لیکن جب اس وصف کے وجود سے حکم کا وجود متعلق ہے اوراس کے عدم کے وقت حکم کا عدم ہوجاتا ہے تو یہ تعلق وصف کی صحت کوزیادہ واضح کرنے والا ہوگا بہ نسبت اس وصف کے جس کے عدم سے حکم کا عدم نہیں ہوتا ہے پس اسی زیادتی وضاحت کی وجہ سے یہ وصف وجہ ترجیح بنے گا۔

وَاِذَا تَعَارَضَ ضَرَبَا تَرْجِيحٍ كَانَ الرُّجْحَانُ بِالذَّاتِ اَحَقَّ مِنْهُ بِالْحَالِ لِاَنَّ الْحَالَ قَائِمَةٌ بِالذَّاتِ تَابِعَةٌ لَهُ وَالتَّبْعُ لَا يَصْلُحُ مُبْطِلًا لِلْاَصْلِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا فِي صَوْمِ رَمَضَانَ اِنَّهُ يَتَاَدّٰى بِنِيَّةٍ قَبْلَ اِنْتِصَافِ النَّهَارِ لِاَنَّهُ رُكْنٌ وَاحِدٌ يَتَعَلَّقُ بِالْعَزِيْمَةِ فَاِذَا وُجِدَتْ فِي الْبَعْضِ دُوْنَ الْبَعْضِ تَعَارَضَا فَرَجَّحْنَا بِالْكَثْرَةِ لِاَنَّهُ مِنْ بَابِ الْوُجُوْدِ وَلَمْ نُرَجِّحْ بِالْفَسَادِ اِحْتِيَاطًا فِي بَابِ الْعِبَادَاتِ لِاَنَّهُ تَرْجِيحٌ بِمَعْنًى فِي الْحَالِ .

ترجمہ:اور جب ترجیح کی دوقسمیں متعارض ہوجائیں تو ترجیح بالذات ترجیح بالحال سے افضل ہوگی اس لئے کہ حال ذات کے ساتھ قائم ہے (اور) اس (ذات) کے تابع ہے اور تابع اصل کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور اسی بنیاد پر ہم نے رمضان کے روزے کے بارے میں کہا ہے کہ یہ نصف نہار سے پہلے نیت کرنے سے ادا ہوجائے گا کیونکہ یہ (روزہ) رکن واحد ہے جو نیت کے ساتھ متعلق ہے پس جب وہ (نیت) بعض (حصہ) میں پائی گئی اور بعض (حصہ) میں نہ پائی گئی تو دونوں (بعض) متعارض ہوگئے پس ہم نے کثرت کی وجہ سے ترجیح دیدی کیونکہ یہ (کثرت) وجود کے باب سے ہے اور ہم نے فساد کو ترجیح نہیں دی عبادات کے باب میں احتیاط کی وجہ سے کیونکہ یہ (ترجیح) ترجیح ہے ایسے معنی کی وجہ سے جو حال میں ہے۔

تشریح:اس سے پہلے یہ بیان کیا گیا ہے کہ وجوہ ترجیح یعنی مرجح چار ہیں، رہی یہ بات کہ جب ان چاروں وجوہ میں سے دو وجوہ متعارض ہوجائیں یعنی جب دو قیاس آپس میں متعارض ہوجائیں اور ایک قیاس میں ترجیح کے وجوہ اربعہ میں سے ایک وجہ پائی جائے اور دوسرے قیاس میں کوئی دوسری وجہ پائی جائے تو اس صورت میں کیا کیا جائے گا؟ مصنف فرماتے ہیں کہ اس صورت میں رجحان بالذات احق ہوگا رجحان بالحال سے، بالذات میں ذات سے مراد وصف ذاتی ہے اور بالحال میں حال سے مراد وصف عارضی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ ایسی صورت میں دیکھا جائے گا کہ ان دونوں قیاس میں جو الگ الگ دو وجوہ ترجیح ہیں ان میں سے کون وجہ ترجیح وصف ذاتی ہے اور کون وصف عارضی ہے، جس قیاس میں وجہ ترجیح وصف ذاتی ہو اس قیاس کو اس وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح دینا احق اور افضل ہوگا اس دوسرے قیاس کے مقابلہ میں جس میں وجہ ترجیح وصف عارضی ہو۔

لان الحال قائمة الخ :رہی یہ بات کے وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح دینا وصف عارضی کے مقابلہ میں کیوں افضل ہے؟ تو مصنف نے یہاں سے اس کا جواب دیا ہے کہ حال یعنی وصف عارضی: ذات کے ساتھ قائم اور ذات کے تابع ہوتا ہے اور تابع تابع ہونے کی حیثیت سے اصل یعنی ذات متبوع کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے پس تابع یعنی وصف عارضی کا متبوع یعنی وصف ذاتی کے مقابلہ میں اثر ظاہر نہ ہوگا اور وصف ذاتی کے ساتھ ترجیح دینا افضل ہوگا وصف عارضی کے ساتھ ترجیح دینے کے مقابلہ میں۔

وعلى هذا قلنا في صوم رمضان الخ :یہاں سے اسی قاعدہ کے مطابق ایک مسئلہ بتارہے ہیں کہ اگر رمضان کے روزہ رکھنے والے نے دن کے شروع سے روزہ کی نیت نہیں کی بلکہ کچھ وقت گذر جانے کے بعد نصف نہار سے پہلے روزہ کی نیت کی تو ہم احناف کہتے ہیں کہ نصف نہار سے پہلے روزہ کی نیت کر لینے کی صورت میں اس کا روزہ ادا ہوجائے گا، لانه الخ: سے اس کی دلیل دے رہے ہیں کہ صوم رمضان ایک ایسا رکن ہے جس کا تعلق عزیمت سے ہے یعنی صوم رمضان کی صحت متعلق ہے نیت سے کہ اگر نیت کریگا تو روزہ صحیح ہوگا اور اگر نیت نہیں کریگا تو روزہ صحیح نہ ہوگا، مذکورہ صورت مسئلہ میں روزہ کے بعض حصہ میں نیت پائی جارہی ہے اور بعض حصہ میں نہیں پائی جارہی ہے ان دونوں بعض کا تعارض ہوگیا پس ہم نے بعض صحیح کو جس میں نیت پائی جارہی ہے

کثرت کی وجہ سے ترجیح دیدی یعنی اکثر حصہ میں نیت موجود ہونے کی وجہ سے روزہ کے صحیح ہونے کو ترجیح دیدی اور کثرت کی وجہ سے ہم نے ترجیح اس لئے دی ہے کہ ترجیح بالکثرت باب وجود سے ہے یعنی وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح دینا ہے، باب وجود سے مراد وصف ذاتی اس لئے لیا ہے کہ وصف عارضی وصف ذاتی کے مقابلہ میں معدوم کے درجہ میں ہے پس وصف ذاتی کو وجود کے ساتھ خاص کرنا صحیح ہوا۔

ولم نرجح بالفساد احتیاطا الخ : باب العبادات میں ہم نے احتیاط کی وجہ سے ترجیح نہیں دی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں شوافع کے نزدیک اس کا روزہ ادا نہ ہوگا؛ دلیل یہ دیتے ہیں کہ رمضان کا روزہ عبادت ہے اور عبادت میں احتیاط بہتر ہے پس بعض حصہ میں نیت نہ کرنے کی وجہ سے احتیاطا روزہ کو فاسد قرار دیا جائے گا، احناف فرماتے ہیں کہ ہم نے عبادت کی وجہ سے فساد کو ترجیح نہیں دی ہے یعنی اس روزہ کو فاسد قرار نہیں دیا ہے؛ اس لئے کہ فساد کو عبادت کی وجہ سے ترجیح دینا وصف عارضی کی وجہ سے ترجیح دینا ہے؛ کیونکہ روزہ کا عبادت ہونا وصف عارضی ہے اور پہلے آچکا ہے کہ وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح افضل ہے وصف عارضی کے ساتھ ترجیح دینے کے مقابلہ میں، پس کثرت یعنی وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح کو ہم نے افضل سمجھتے ہوئے اختیار کیا۔

فَصلٌ ثُمَّ جُمْلَةُ مَا يَثْبُتُ بِالْحُجَجِ الَّتِيْ مَرَّ ذِكْرُهَا سَابِقًا عَلٰى بَابِ الْقِيَاسِ شَيْئَانِ اَلْاَحْكَامُ الْمَشْرُوْعَةُ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْاَحْكَامُ الْمَشْرُوْعَةُ وَاِنَّمَا يَصِحُّ التَّعْلِيْلُ لِلْقِيَاسِ بَعْدَ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ فَاَلْحَقْنَاهَا بِهٰذَا الْبَابِ لِتَكُوْنَ وَسِيْلَةً اِلَيْهِ بَعْدَ اِحْكَامِ طَرِيْقِ التَّعْلِيْلِ اَمَّا الْاَحْكَامُ فَاَنْوَاعٌ اَرْبَعَةٌ حُقُوْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى خَالِصَةً وَحُقُوْقُ الْعِبَادِ خَالِصَةً وَمَا اجْتَمَعَ فِيْهِ حَقَّانِ وَحَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْهِ غَالِبٌ كَحَدِّ الْقَذْفِ وَمَا اجْتَمَعَا فِيْهِ وَحَقُّ الْعَبْدِ فِيْهِ غَالِبٌ كَالْقِصَاصِ.

ترجمہ: پھر وہ تمام چیزیں جو ان حجتوں سے ثابت ہوتی ہیں جن کا ذکر باب القیاس سے پہلے گذرا دو چیزیں ہیں احکام مشروعہ اور وہ جن کے ساتھ احکام مشروعہ متعلق ہوتے ہیں اور قیاس کے لئے تعلیل صحیح ہوتی ہے ان تمام کی معرفت کے بعد پس ہم نے ان (تمام) کو اس باب قیاس سے لاحق کر دیا تا کہ طریق تعلیل کے پختہ ہونے کے بعد وہ (تمام کی معرفت) وسیلہ ہو جائے وہاں (قیاس) تک پہونچنے کا بہر حال احکام تو اس کی چار قسمیں ہیں خالص حقوق اللہ خالص حقوق العباد اور وہ جس میں دونوں حقوق جمع ہو جائیں اور حق اللہ اس میں غالب ہو جیسے حد قذف اور وہ جس میں دونوں (حقوق) جمع ہو جائیں اور حق العبد اس میں غالب ہو جیسے قصاص۔

تشریح: یہ بات پیچھے شروع میں آچکی ہے کہ مذہب مختار کے مطابق علم اصول فقہ کا موضوع دو چیزیں ہیں ادلہ اربعہ اور احکام، مصنف جب ادلہ اربعہ کی بحث سے فارغ ہو گئے تو یہاں سے احکام کی بحث کو شروع کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ وہ تینوں حجتیں یعنی کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اور اجماع جن کا باب القیاس سے پہلے ذکر آیا، ان سے ثابت ہونے والی کل دو چیزیں ہیں ایک احکام مشروعہ یعنی احکام تکلیفیہ جیسے حلت، حرمت، نذر، اور کراہت وغیرہ، اور دوسری وہ چیزیں ہیں جن سے احکام مشروعہ متعلق ہوتے ہیں یعنی احکام وضعیہ جیسے علت، سبب، شرط، اور علامت، یہاں سے ان ہی دونوں چیزوں یعنی احکام تکلیفیہ اور احکام وضعیہ سے بحث کی جائے گی اور ان دونوں سے بحث کرنا: محکوم بہ یعنی فعل مکلف سے بحث کرنا ہے، ان دونوں چیزوں سے بحث کرنے کے بعد: محکوم علیہ یعنی مکلف کے بارے میں بحث: عقل، اہلیت، اور امور معترضہ کی فصلوں میں ہوگی۔

وانما یصح التعلیل للقیاس الخ : یہاں سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ جب دونوں چیزیں یعنی احکام مشروعہ اور وہ چیزیں جن سے احکام مشروعہ متعلق ہوتے ہیں صرف ادلہ ثلاثہ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اور اجماع سے ثابت ہوتے ہیں نہ کہ قیاس سے تو پھر ان دونوں کی بحث کو مصنف نے قیاس سے ملحق کیوں کیا ہے؟ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ قیاس کے اندر جو تعلیل ہوتی ہے وہ تعلیل اس جملہ یعنی ان دونوں چیزوں کی معرفت کے بعد ہی صحیح ہوگی، پس ہم نے ان دونوں کی بحث کو اس باب القیاس سے ملحق کر دیا تا کہ ان دونوں چیزوں کی

معرفت :طریقہ تعلیل کے پختہ ہونے کے بعد قیاس تک پہونچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہوجائے یعنی ان دونوں چیزوں کی معرفت سے طریقہ تعلیل پختہ ہوجائے اور قیاس تک رسائی ہوسکے۔

اما الاحکام فانواع اربعة الخ :بہر حال احکام تو اس کی چار قسمیں ہیں، احکام حکم کی جمع ہے حکم سے مراد یہاں محکوم بہ یعنی فعل مکلف ہے یعنی افعال مکلف کی چار قسمیں ہیں (۱) خالص حقوق اللہ یعنی وہ احکام جن سے عام لوگوں کا نفع متعلق ہو جیسے حرمت زنا کہ اس سے عام لوگوں کا نفع متعلق ہے یعنی زنا کو حرام قرار دینے کے ذریعہ نسب کی حفاظت کا نفع سب لوگوں کو پہونچتا ہے (۲) خالص حقوق العباد یعنی وہ احکام جن کے ساتھ خاص افراد کے مصالح متعلق ہوں جیسے دوسرے کے مال کا حرام ہونا یعنی دوسرے کے مال کے حرام ہونے سے صرف صاحب مال یعنی مالک کا نفع متعلق ہے (۳) وہ احکام جن میں حقوق اللہ اور حقوق العباد دونوں جمع ہوں اور حقوق اللہ اس میں غالب ہو جیسے حد قذف: حق اللہ ہے اس حیثیت سے کہ یہ حد قذف عفیف اور صالح آدمی کی اس ہتک عزتی کا بدلہ ہے جس سے اللہ نے روکا ہے جس سے عام لوگوں کی عزت کی حفاظت ہوگی اور حد قذف حق العبد بھی ہے وہ اس حیثیت سے کہ اس حد قذف کی وجہ سے اس خاص شخص کا نفع متعلق ہے جس پر تہمت لگائی گئی ہے کہ اس سے اس کا شرم و عار زائل ہوجاتا ہے؛ لیکن حد قذف میں حق اللہ غالب ہے اسی وجہ سے حد قذف میں وراثت اور بندے کی طرف سے معافی جاری نہیں ہوتی ہیں یعنی ایسا نہیں ہے کہ جس شخص پر تہمت لگائی گئی ہے اس کے مرنے کے بعد اس کے وارثین حد قذف قائم کرنے کا دعوی کریں اور نہ متہم شخص کے معاف کرنے سے معاف ہوتا ہے، امام شافعی کے نزدیک اس میں حق العبد غالب ہے پس ان کے نزدیک اس میں وراثت اور معافی جاری ہوگی (۴) وہ احکام جن میں حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں اور حق العبد اس میں غالب ہو جیسے قصاص اس میں حق العبد غالب ہے اسی وجہ سے اس میں وراثت اور معافی جاری ہوتی ہیں اسی طرح قصاص کے بجائے دیت پر صلح کر لینا جائز ہے۔

وَحُقُوْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى ثَمَانِيَةُ اَنْوَاعٍ عِبَادَاتٌ خَالِصَةٌ كَالْاِيْمَانِ وَالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ وَنَحْوِهَا وَعُقُوْبَاتٌ كَامِلَةٌ كَالْحُدُوْدِ وَعُقُوْبَاتٌ قَاصِرَةٌ وَنُسَمِّيْهَا اَجْزِيَةً وَذٰلِكَ مِثْلُ حِرْمَانِ الْمِيْرَاثِ بِالْقَتْلِ وَحُقُوْقٌ دَائِرَةٌ بَيْنَ الْاَمْرَيْنِ وَهِيَ الْكَفَّارَاتُ وَعِبَادَةٌ فِيْهَا مَعْنَى الْمُؤْنَةِ حَتّٰى لَا يُشْتَرَطَ لَهَا كَمَالُ الْاَهْلِيَةِ فَهِيَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ.

ترجمہ: اور حقوق اللہ آٹھ قسموں پر ہیں عبادات خالصہ جیسے ایمان، نماز، زکوۃ، اور ان کے علاوہ، اور عقوبات کاملہ جیسے حدود اور عقوبات قاصرہ اور ہم ان کا نام جزاء رکھتے ہیں اور وہ جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا اور ایسے حقوق جو دونوں امروں (عبادت اور عقوبت) کے درمیان دائر ہوں اور وہ (حقوق) کفارات ہیں اور ایسی عبادت جس میں مؤنت کا معنی ہو یہاں تک کہ اس کے لئے کمال اہلیت کی شرط نہیں لگائی جاتی ہے پس وہ صدقۃ الفطر ہے۔

تشریح: احکام کی چار قسموں میں سے پہلی قسم "حقوق اللہ" کی آٹھ قسمیں ہیں جن میں سے پانچ کو ہم اس سبق میں بیان کرتے ہیں اور باقی کو اگلے سبق میں، نمبر وار ملاحظہ کیجئے!

(۱) عبادات خالصة كالايمان :خالص عبادات یعنی ایسی عبادات جن میں عقوبت اور مؤنت کا معنی نہ پایا جاتا ہو بلکہ وہ صرف عبادات ہوں جیسے ایمان، نماز، زکوۃ، اور ان کے علاوہ جیسے جہاد، روزہ، اور حج۔ ایمان تمام عبادتوں کی اصل ہے؛ کیونکہ ایمان کے بغیر کوئی بھی عبادت صحیح نہیں ہوتی ہے۔ نماز ایمان کے بعد تمام عبادتوں سے افضل ہے؛ اسی وجہ سے اس کو دین کا ستون کہا جاتا ہے۔ زکوۃ ایسی عبادت ہے جس کے ذریعہ نعمت مال کا شکر ادا ہوتا ہے۔

(۲) وعقوبات كاملة كالحدود : کامل عقوبات یعنی ایسی سزائیں جو پورے طور پر گناہ اور جرم سے روکنے والی ہوں ان کے بعد بالعموم کوئی شخص گناہ اور جرم کی جسارت نہیں کرتا ہے جیسے حدود یعنی حد زنا، حد قذف، حد سرقہ، وغیرہ کہ ان حدود کو قائم کرنے سے آئندہ لوگ ان گناہوں کی جرأت عام طور پر نہ کریں گے۔

(۳) **وعقوبات قاصرة الخ** :عقوبات قاصرہ یعنی ایسی سزائیں جو پورے طور پر گناہ اور جرم سے روکنے والی نہ ہوں بلکہ کم درجہ کی سزا ہو، مصنف فرماتے ہیں کہ عقوبات قاصرہ کا ہم دوسرا نام اجزیہ بھی رکھتے ہیں۔ اجزیہ: جزاء بمعنی سزا کی جمع ہے، عقوبات قاصرہ کی مثال دیتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں: جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا یعنی اگر کوئی شخص ایسے آدمی کو جان بوجھ کر قتل کر دے جس کے میراث میں اس کا حصہ بنتا ہے تو وہ قاتل قتل کی وجہ سے اس کے مال میراث سے محروم ہو جائے گا اور میراث سے محروم ہونا عقوبت قاصرہ اس لئے ہے کہ اس قتل عمد کی سزاء کامل تو قصاص یعنی اس قاتل کو قتل کرنا ہے میراث سے محروم ہونا سزائے غیر کامل ہے۔

(۴) **وحقوق دائرة بين الامرين الخ** :ایسے حقوق جو دو امروں یعنی عبادات اور عقوبات کے درمیان دائر ہوں یعنی ایسے حقوق جو ایک جہت سے عبادات اور دوسری جہت سے عقوبات ہوں جیسے تمام کفارات: یہ عبادات اس جہت سے ہیں کہ کفارات ایسی چیزوں سے ادا کئے جاتے ہیں جو عبادات ہیں جیسے روزہ، صدقہ، غلام آزاد کرنا، اور مساکین کو کھانا کھلانا، کفارات اس جہت سے بھی عبادات ہیں کہ کفارات ان لوگوں پر واجب نہیں ہوتے ہیں جو عبادات کے اہل نہیں ہیں جیسے کفار۔ اور کفارات میں عقوبت اس جہت سے ہے کہ کفارہ: جزاء اور سزاء ہے بندوں سے صادر ہونے والے فعل حرام کی، دوسری بات یہ ہے کہ کفارات ابتداءً واجب نہیں ہوتے ہیں جیسے عبادات ابتداء واجب ہوتے ہیں۔

وعبادة فيها معنى المؤنة الخ :ایسی عبادت جس میں مؤنت یعنی بار ذمہ داری کا معنی پایا جائے؛ یہی وجہ ہے کہ اس عبادت کے لئے کمال اہلیت یعنی عقل وبلوغ شرط نہیں ہے؛ کیونکہ کمال اہلیت خالص عبادت کے لئے شرط ہے جس میں مؤنت کا معنی نہیں پایا جاتا ہے؛ جیسے صدقۃ الفطر: اس میں جہت عبادت یہ ہے کہ صدقۃ الفطر روزہ کو پاک کر دیتا ہے اس لغو اور رفث سے جو روزے کی حالت میں روزہ دار سے صادر ہوا ہے، اور یہ اس کے عبادت ہونے کی پہچان ہے؛ کیونکہ عبادت گناہوں سے آدمی کو پاک کر دیتی ہے، صدقۃ الفطر کے عبادت ہونے کی جہت یہ بھی ہے کہ صدقۃ الفطر کی ادائیگی میں نیت: شرط ہے بغیر نیت کے صدقۃ الفطر ادا نہیں ہوتا ہے جیسے عبادات بغیر نیت کے صحیح نہیں ہوتی ہیں، صدقۃ الفطر کے عبادت ہونے کی ایک جہت یہ بھی ہے کہ صدقۃ الفطر کے مصارف وہی ہیں جو زکوۃ کے مصارف ہیں اور زکوۃ عبادت ہے۔ صدقۃ الفطر میں مؤنت کی جہت یہ ہے کہ صدقۃ الفطر کا وجوب انسان پر اس غیر مثلاً اس کے بچے اور اس کے غلام کی طرف سے بھی واجب ہوتا ہے اور اس غیر کا صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ صدقۃ الفطر میں مؤنت یعنی بار ذمہ داری کا معنی بھی پایا جاتا ہے جیسے بچوں اور غلاموں کا نان ونفقہ اس میں مؤنت کا معنی ہے، اور صدقۃ الفطر میں عبادت کا معنی غالب ہے، اسی وجہ سے صدقۃ الفطر بچوں اور مجنوں پر واجب نہیں ہے، یہ بات یاد رکھیے کہ اس پانچویں صورت میں چونکہ عبادت کا معنی غالب ہے اسی لئے مصنف نے عبارت میں لفظ عبادت کو مقدم کرتے ہوئے **عبادة فيها معنى المؤنة** : کہا ہے۔

> **وَمُؤْنَةٌ فِيْهَا مَعْنَى الْقُرْبَةِ وَهُوَ الْعُشْرُ وَلِهٰذَا لَا يُبْتَدَأُ عَلَى الْكَافِرِ وَجَازَ الْبَقَاءُ عَلَيْهِ عِنْدَ مُحَمَّدٍ وَمُؤْنَةٌ فِيْهَا مَعْنَى الْعُقُوْبَةِ وَهُوَ الْخِرَاجُ وَلِذٰلِكَ لَا يُبْتَدَأُ عَلَى الْمُسْلِمِ وَجَازَ الْبَقَاءُ عَلَيْهِ وَحَقٌّ قَائِمٌ بِنَفْسِهٖ وَهُوَ خُمُسُ الْغَنَائِمِ وَالْمَعَادِنِ فَاِنَّهٗ حَقٌّ وَجَبَ لِلّٰهِ تَعَالٰى ثَابِتًا بِنَفْسِهٖ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْجِهَادَ حَقُّهٗ فَصَارَ الْمُصَابُ بِهٖ لَهٗ كُلُّهٗ لٰكِنَّهٗ اَوْجَبَ اَرْبَعَةَ اَخْمَاسِهٖ لِلْغَانِمِيْنَ مِنَّةً مِنْهُ فَلَمْ يَكُنْ حَقًّا لَزِمَنَا اَدَائُهٗ طَاعَةً لَهٗ بَلْ هُوَ حَقٌّ اِسْتَبْقَاهُ لِنَفْسِهٖ فَتَوَلَّى السُّلْطَانُ اَخْذَهٗ وَقِسْمَتَهٗ وَلِهٰذَا جَوَّزْنَا صَرْفَهٗ اِلٰى مَنِ اسْتَحَقَّ اَرْبَعَةَ الْاَخْمَاسِ مِنَ الْغَانِمِيْنَ بِخِلَافِ الزَّكٰوةِ وَالصَّدَقَاتِ وَحَلَّ لِبَنِيْ هَاشِمٍ لِاَنَّهٗ عَلٰى هٰذَا التَّحْقِيْقِ لَمْ يَصِرْ مِنَ الْاَوْسَاخِ وَاَمَّا حُقُوْقُ الْعِبَادِ فَاِنَّهَا اَكْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصٰى .**

ترجمہ: اور ایسی مؤنت جس میں قربت کا معنی ہو اور وہ عشر ہے اور اسی وجہ سے وہ (عشر) ابتداء کافر پر نہیں ہوتا ہے اور اس (کافر) پر بقاءً جائز ہے امام محمد کے نزدیک اور ایسی مؤنت جس میں عقوبت کا معنی ہو اور وہ خراج ہے اور اسی وجہ سے وہ (خراج) ابتداءً مسلم پر نہیں ہوتا ہے اور اس (مسلم) پر بقاءً

جائز ہے اور ایسا حق جو بذاتہ قائم ہوا اور وہ غنیمتوں اور معادن کا پانچواں حصہ ہے کہ یہ ایسا حق ہے جو اللہ کے لئے ثابت ہوا ہے حال یہ کہ بذاتہ ثابت ہے اس بناء پر کہ جہاد اللہ تعالی کا حق ہے پس جو کچھ اس سے حاصل ہوا ہے (مال غنیمت) اس (اللہ) کے لئے کل کے کل ہوگا لیکن اللہ نے اس کے پانچ حصوں میں سے چار کو مجاہدین کے لئے ثابت کیا اپنا احسان کرتے ہوئے پس وہ (خمس) ایسا حق نہ ہوا جس کو ادا کرنا ہم پر لازم ہو اس کی طاعت کے واسطے بلکہ وہ ایسا حق ہے جس کو اللہ نے باقی رکھا ہے اپنے لئے پس اس کے لینے اور تقسیم کرنے کا متولی بادشاہ ہوگا اور اسی وجہ سے ہم نے اس کے صرف کرنے کو غانمین کی طرف جائز قرار دیا ہے جو چار خمس کے مستحق ہوئے تھے برخلاف زکوۃ اور صدقات کے اور وہ (خمس) حلال ہے بنو ہاشم کے لئے اس لئے کہ یہ (خمس) اس تحقیق کے مطابق میل کچیل میں سے نہیں ہوا، اور رہے حقوق العباد تو وہ شمار سے زیادہ ہیں۔

تشریح: (٦) **مؤنة فيها معنى القربة الخ** :ایسی مؤنت جس میں قربت اور عبادت کا معنی ہو جیسے عشر اس میں مؤنت اس لئے ہے کہ عشر دینا زائد بار ذمہ داری ہے اس زمین کا جس کی وہ کھیتی کرتا ہے؛ اس لئے کہ اگر وہ عشر نہ دیگا تو بادشاہ اس سے زمین چھین کر دوسرے کو دے دیگا، اور عشر میں عبادت کا معنی اس طرح ہے کہ عشر مصارف زکوۃ پر خرچ کیا جائے گا اور زکوۃ عبادت ہے، اور عشر میں عبادت کا معنی اس طرح بھی ہے کہ عشر ابتداء صرف مسلمانوں پر رکھا گیا ہے جیسے دیگر عبادات مسلمانوں پر ابتداء واجب ہیں؛ یہی وجہ ہے کہ اہلیت عبادت نہ ہونے کی وجہ سے عشر ابتداء کافر پر نہیں رکھا گیا ہے؛ جیسے کہ دوسری عبادات کافر پر ابتداء واجب نہیں ہوتی ہے، البتہ امام محمد کے نزدیک عشر کافر پر بقاءً جائز ہے یعنی اگر کسی ذمی کافر نے کسی مسلمان سے عشری زمین خرید لی تو اس ذمی کافر پر مؤنت کا اعتبار کرتے ہوئے عشر باقی رہے گا جیسا کہ مسلمان پر تھا؛ کیونکہ ذمی کافر اگرچہ عبادت کا اہل نہیں ہے لیکن مؤنت کا اہل ہے حاصل یہ کہ مؤنت کا اعتبار کرتے ہوئے ذمی کافر پر عشر کو باقی رکھا گیا ہے اور عبادت کا اعتبار کرتے ہوئے ابتداء اس پر عشر واجب نہیں کیا گیا ہے، اور چونکہ عشر میں مؤنت اصل ہے اس لئے عبارت میں مصنف نے مؤنت کو مقدم کرتے ہوئے **مؤنة فيها معنى القربة** کہا ہے۔

(٧) **و مؤنة فيها معنى العقوبة الخ** :ایسی مؤنت جس میں عقوبت کا معنی پایا جاتا ہو؛ جیسے خراج یعنی ٹیکس، خراج میں مؤنت اس طرح ہے کہ خراج دینا اس زمین کا زائد بار ذمہ داری ہے جس کی وہ کھیتی کرتا ہے اس لئے کہ اگر خراج نہ دیگا تو بادشاہ اس سے زمین چھین کر دوسرے کو دے دیگا اور خراج میں عقوبت کا معنی اس لئے ہے کہ خراج مسلم پر ابتداء واجب نہیں ہے اور کافر پر ابتداء واجب ہے؛ کیونکہ مسلم ابتداء عقوبت اور ذلت کا اہل نہیں ہے، اور کافر ابتداء عقوبت اور ذلت کا اہل ہے اور چونکہ اس صورت میں مؤنت کا معنی اصل ہے اور مسلم مؤنت کا اہل ہے اس لئے بقاء مسلم پر خراج واجب ہوگا یعنی اگر مسلمان نے خراجی زمین کافر سے خرید لی یا وہی کافر مسلمان ہوگیا تو اس مسلمان پر مؤنت کے معنی کی رعایت کرتے ہوئے خراج کا ادا کرنا باقی رہے گا یعنی اس مسلمان سے خراج وصول کیا جائے گا۔

(٨) **و حق قائم بنفسه الخ** :ایسا حق جو بذات خود قائم ہو بندہ کے ذمہ سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو کہ بندہ پر اس کو ادا کرنا واجب ہو؛ بلکہ اللہ نے اس حق کو اپنے لئے باقی رکھا ہو اور حاکم کو جو اللہ کا خلیفہ ہے اس حق کو لینے اور اس کو تقسیم کرنے کا متولی بنا دیا ہو، اور وہ حق غنیمتوں اور معادن کا پانچواں حصہ ہے کہ غنیمتوں اور معادن کا پانچواں حصہ بذات خود اللہ تعالی کا حق بن کر ثابت ہے، وہ اس طرح کہ جہاد اللہ کا حق ہے پس جہاد سے جو مال غنیمت حاصل ہوا ہے حق تو یہ تھا کہ کل کے کل اللہ کے لئے ثابت ہوتا؛ لیکن اللہ نے غانمین یعنی مجاہدین پر احسان فرمایا کہ اس مال غنیمت کے پانچ حصے کروا کر ان میں سے چار حصوں کو مجاہدین کے لئے ثابت فرمایا اور پانچواں حصہ اپنے لئے ثابت کیا اسی طرح معادن یعنی سونے چاندی کا خزانہ جس کو اللہ نے خود زمین کے اندر پیدا کیا ہے پس کل کے کل اللہ کے لئے ثابت ہونا چاہئے تھا؛ لیکن اللہ نے اپنا احسان فرمایا کہ معادن کے پانچ حصے کروا کر چار حصے پانے والے یا زمین کے مالک کے لئے ثابت کیا اور ایک یعنی پانچواں حصہ اپنے لئے ثابت کیا پس جب غنائم اور معادن کا خمس بذات خود اللہ کا حق ہے تو یہ خمس ایسا حق نہیں ہوا جس کی ادائیگی ہم پر لازم ہو خدا کی طاعت بن کر؛ بلکہ یہ خمس اللہ کا ایسا حق ہے جس کو اللہ نے اپنے لئے باقی رکھا ہے اور حاکم کو اس خمس کو لیکر تقسیم کرنے کا حق دیا ہے

ولهذا جوزنا صرفه الی من استحق الخ :اسی وجہ سے (کہ یہ خمس اللہ کے لئے بذات خود ثابت ہے اس کی ادائیگی بطریق طاعت ہمارے اوپر واجب نہیں ہے) ہم نے جائز قرار دیا کہ چار خمس کے مستحق غانمین پر باقی "خمس واحد" کو بھی خرچ کر دیا جائے یعنی مال غنیمت اور معادن کے پانچ حصوں میں سے چار حصے پانے والے غانمین اور معادن پانے والے شخص یا زمین کے مالک پر پانچوے حصہ کو بھی صرف کر دیا جائے، برخلاف زکوۃ وصدقات کے کہ ان کو صرف کرنا ان لوگوں پر جنہوں نے زکوۃ ادا کیا ہے جائز نہیں ہے اگر چہ محتاج ہوں، اور غنائم اور معادن کا خمس بنو ہاشم کے لئے جائز ہے؛ کیونکہ اس تحقیق کے مطابق (کہ خمس اللہ کا ایسا حق ہے جو بذات خود ثابت ہے) زکوۃ کی طرح میل کچیل نہیں ہوا پس بنو ہاشم کے لئے جائز ہوگا، اب تک اللہ تعالی کے آٹھ حقوق بیان ہوئے، رہے حقوق العباد تو مصنف فرماتے ہیں کہ حقوق العباد شمار سے زیادہ ہیں مثلا دیت کا ضمان، تلف کا بدلہ، ملک مبیع، ملک ثمن، ملک طلاق، اور ملک نکاح وغیرہ۔

وَاَمَّاالْقِسْمُ الثَّانِیْ فَاَرْبَعَةٌ اَلسَّبَبُ وَالْعِلَّةُ وَالشَّرْطُ وَالْعَلَامَةُ اَمَّاالسَّبَبُ الْحَقِیْقِیُّ فَمَایَکُوْنُ طَرِیْقًا اِلَی الْحُکْمِ مِنْ غَیْرِاَنْ یُّضَافَ اِلَیْهِ وُجُوْبٌ وَلَاوُجُوْدٌ وَلَا یُعْقَلُ فِیْهِ مَعَانِیُ الْعِلَلِ لٰکِنْ یَتَخَلَّلُ بَیْنَهٗ وَبَیْنَ الْحُکْمِ عِلَّةٌ لَا تُضَافُ اِلَی السَّبَبِ وَذٰلِکَ مِثْلُ دَلَالَةِ السَّارِقِ عَلٰی مَالِ اِنْسَانٍ لِیَسْرِقَهٗ فَاِنْ اُضِیْفَتْ اِلَی السَّبَبِ صَارَ لِلسَّبَبِ حُکْمُ الْعِلَّةِ وَذٰلِکَ مِثْلُ قَوْدِالدَّابَّةِ وَسَوْقِهَا هُوَسَبَبٌ لِمَا یَتْلَفُ بِهَا لٰکِنَّهٗ فِیْهِ مَعْنَی الْعِلَّةِ .

ترجمہ: بہر حال دوسری قسم تو وہ چار ہیں سبب، علت، شرط اور علامت بہر حال سبب حقیقی تو وہ ہے جو حکم تک پہونچنے کا ذریعہ ہو بغیر اس کے کہ اس کی طرف (حکم کا) وجوب یا وجود منسوب ہو اور اس میں علتوں کے معانی متصور نہ ہو لیکن اس (سبب) اور حکم کے درمیان ایسی علت آئے جو سبب کی طرف منسوب نہ ہو اور وہ جیسے چور کو راہ دکھانا کسی انسان کے مال پر تا کہ وہ اس کو چرالے پھر اگر سبب کی طرف منسوب کیا گیا تو سبب کے لئے علت کا حکم ہوگا اور وہ جیسے دابہ کو کھینچنا اور اس کو ہانکنا یہ سبب ہے اس کا جو اس (دابہ) سے تلف ہوا ہے لیکن اس میں علت کا معنی ہے۔

تشریح: جب مصنف ادلہ ثلثہ یعنی کتاب اللہ، سنت، اور اجماع سے ثابت ہونے والی دو شیئوں میں سے شئ اول "احکام مشروعہ" کے بیان سے فارغ ہو گئے تو یہاں سے دوسری شئ "متعلقات احکام مشروعہ" کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ بہر حال قسم ثانی "متعلقات احکام مشروعہ" تو وہ چار ہیں، ان چاروں کے درمیان حصر کی دلیل یہ ہے کہ متعلقات احکام مشروعہ دو حال سے خالی نہیں یا تو داخل شی ہوں گے یا نہیں، پہلی صورت میں وہ متعلقات' رکن کہلائیں گے، دوسری صورت میں پھر دو حال سے خالی نہیں اگر وہ متعلقات اس شی میں مؤثر ہیں تو وہ علت ہیں، اور اگر مؤثر نہیں ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں اگر وہ متعلقات فی الجملہ شی کی طرف پہونچانے والے ہیں تو وہ سبب ہیں،، ورنہ پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو شی ان متعلقات پر موقوف ہوگی یا نہیں اگر موقوف ہے تو وہ متعلقات' شرط ہیں ورنہ علامت۔

اما السبب الحقیقی الخ :سبب کی تین قسمیں ہیں (۱) سبب حقیقی (۲) وہ سبب جس میں علت کا معنی ہو (۳) سبب مجازی' اسی کو سبب لہ شبهة العلة بھی کہتے ہیں یہاں سے سبب حقیقی کو بیان کیا ہے۔ سبب: لغت میں نام ہے اس چیز کا جس کے ذریعہ مقصود تک پہونچا جائے، اصولیین کی اصطلاح میں سبب وہ ہے جو حکم تک پہونچنے کا ذریعہ ہو اور حکم کا وجوب اور وجود اس کی طرف منسوب نہ ہو، اور اس سے کسی طرح' علت کا معنی نہ سمجھا جاتا ہو یعنی اس کا حکم کے وجود میں کوئی اثر نہ ہو نہ بالواسطہ اور نہ بلا واسطہ؛ لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایسی علت ہو جو سبب کی طرف منسوب نہ ہو، سبب کی اس اصطلاحی تعریف کے ذریعہ "علامت" سے احتراز ہو گیا کیونکہ وہ حکم تک نہیں پہونچاتی ہے بلکہ حکم پر دلالت کرتی ہے، سبب مجازی سے بھی احتراز ہو گیا؛ کیونکہ وہ حکم تک پہونچنے کا ذریعہ نہیں ہوتا ہے، علت سے بھی احتراز ہو گیا؛ کیونکہ علت کی طرف حکم کا وجوب منسوب ہوتا ہے؛ کیونکہ علت حکم میں مؤثر ہوتی ہے، اور شرط بھی نکل گئی؛ کیونکہ حکم کا وجود شرط کی طرف منسوب ہوتا ہے، اسی طرح وہ سبب بھی نکل گیا جس میں علت کا معنی ہو۔

وذلک مثل دلالۃ السارق الخ :یہاں سے مصنف سبب حقیقی کی مثال دے رہے ہیں کہ جیسے کسی نے چور کی رہنمائی کی کسی انسان کے مال کی طرف تا کہ وہ اس کے مال کو چرا لے، پس چور نے اس کی رہنمائی سے اس کے مال کو چرا لیا تو اس کی رہنمائی چوری کے لئے سبب ہے؛ کیونکہ یہ رہنمائی چوری تک پہونچنے کا ذریعہ ہے چوری کو واجب کرنے والی نہیں ہے اور نہ فعل سرقہ میں اس کا کوئی اثر ہے، اور سبب یعنی رہنمائی اور حکم یعنی چوری کے درمیان: علت یعنی سارقِ مختار کا ''فعل'' موجود ہے، اور یہ علت: سبب یعنی رہنمائی کی طرف منسوب نہیں ہے؛ کیونکہ چوری پر رہنمائی کرنے سے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ چوری ہی کرلے؛ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اللہ اس کو توفیق دے اور چوری نہ کرے، پس یہ سبب حقیقی ہوا اور سبب کی طرف: حکم منسوب نہیں ہوتا ہے پس حکم یعنی چوری: رہنمائی کی طرف منسوب نہ ہوگی اور رہنمائی کرنے والا کچھ بھی ضامن نہ ہوگا۔

فان اضیفت الی السبب الخ :اس میں سبب کی دوسری قسم ''سبب فیہ معنی العلۃ'' کا بیان ہے، سبب حقیقی کی تعریف میں آپ کو یہ بتایا گیا ہے کہ سبب اور حکم کے درمیان جو علت ہوتی ہے وہ سبب کی طرف منسوب نہیں ہوتی ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ اگر وہ علت: سبب کی طرف منسوب ہو تو پھر ایسا سبب: علت کے حکم میں ہوگا؛ کیونکہ حکم: علت کی طرف منسوب ہے اور علت سبب کی طرف منسوب ہے پس یہ سبب: علت العلۃ ہوا اسی کو سبب فیہ معنی العلۃ کہتے ہیں اور یہی سبب کی دوسری قسم ہے؛ جیسے قود دابہ اور سوق دابہ سبب ہے اس کا جو اس کی وجہ سے تلف ہوا ہے۔ قود دابہ: جانور کو آگے سے کھینچنا۔ سوق دابہ: جانور کو پیچھے سے ہنکانا۔ اس مثال کا حاصل یہ ہے کہ کوئی آدمی جانور کو کھینچے یا ہنکائے اور اس جانور کے روندھنے سے کوئی مرجائے تو مرنے والے کی دیت کا ضمان سائق اور قائد شخص پر آئے گا؛ کیونکہ سوق دابہ اور قود دابہ اس تلف اور موت کا سبب ہے، اس سبب اور حکم یعنی تلف کے درمیان، ایک علت ہے یعنی جانور کا فعل تلف اور یہ علت یعنی جانور کا یہ فعل تلف: سبب یعنی ہنکانے اور کھینچ کرلے جانے کی طرف منسوب ہے؛ کیونکہ جانور اپنے فعل میں مجبور ہے بطور خاص اس وقت جب کہ اس کے ساتھ قائد یا سائق ہو، پس حکم یعنی تلف کی نسبت: علت یعنی جانور کے ''فعل تلف'' کی طرف نہیں ہوسکتی ہے، اور جب حکم یعنی تلف کی نسبت علت یعنی جانور کے ''فعل تلف'' کی طرف نہیں ہوسکتی ہے تو لامحالہ تلف کی نسبت: سبب یعنی علت العلت یعنی سوق اور قود کی طرف ہوگی اور قائد و سائق اس کی دیت کا ضامن ہوگا۔

فَاَمَّا الْیَمِیْنُ بِاللّٰہِ تَعَالٰی فَسُمِّیَ سَبَبًا لِلْکَفَّارَۃِ مَجَازًا وَکَذٰلِکَ تَعْلِیْقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالشَّرْطِ لِاَنَّ اَدْنٰی دَرَجَاتِ السَّبَبِ اَن یَّکُوْنَ طَرِیْقًا وَالْیَمِیْنُ تُعْقَدُ لِلْبِرِّ وَذٰلِکَ قَطُّ لَا یَکُوْنُ طَرِیْقًا لِلْکَفَّارَۃِ وَلَا لِلْجَزَاءِ لٰکِنَّہٗ یَحْتَمِلُ اَنْ یَّؤُلَ اِلَیْہِ فَسُمِّیَ سَبَبًا مَجَازًا وَھٰذَا عِنْدَنَا.

ترجمہ: بہر حال یمین باللہ تعالی تو اس کو کفارہ کا سبب مجازا کہہ دیا گیا ہے اور ایسے ہی طلاق اور عتاق کو شرط کے ساتھ معلق کرنا اس لئے کہ سبب کا ادنی درجہ یہ ہے کہ وہ ذریعہ ہو اور یمین منعقد کی جاتی ہے پوری کرنے کے لئے اور وہ (بر) ہرگز کفارہ اور جزاء کا ذریعہ نہ ہوگا لیکن احتمال رکھتا ہے کہ اس (حکم) کی طرف لوٹے پس اس کا نام سبب مجاز ارکھ دیا گیا اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔

تشریح: یہاں سے سبب کی تیسری قسم سبب مجازی کا بیان ہے۔ یمین باللہ: اللہ کی قسم کھانا جیسے **واللہ لافعلن کذا**۔ یمین بغیر اللہ: طلاق، اور عتاق کو شرط پر معلق کرنا؛ جیسے کوئی کہے **ان دخلت الدار فانت طالق** ،یا کہے **ان دخلت الدار فانت حر**، مصنف فرماتے ہیں کہ یمین باللہ: کفارہ کا سبب مجازی ہے، اور ایسے ہی طلاق اور عتاق کو شرط پر معلق کرنا یعنی جیسے یمین باللہ کفارہ کے لئے سبب مجازی ہے ویسے ہی یمین بغیر اللہ (طلاق اور عتاق کو شرط پر معلق کرنا) جزاء کے لئے سبب مجازی ہے، الغرض یہ دونوں یمین، سبب حقیقی نہیں ہیں؛ بلکہ سبب مجازی ہیں۔

لان ادنی درجات السبب الخ :رہی یہ بات کہ یہ دونوں یمین سبب مجازی کیسے ہیں؟ تو یہاں سے مصنف اس کی وجہ بیان کررہے ہیں کہ سبب کا ادنی درجہ یہ ہے کہ وہ حکم تک پہونچنے کا ذریعہ ہو، اور سبب کا اعلی درجہ یہ ہے کہ حکم تک پہونچنے کا ذریعہ ہونے کے ساتھ علت کے مشابہ ہو یا اس میں علت کا معنی پایا

جاتا ہو۔ اور یمین: چاہے باللہ ہو یا بغیر اللہ منعقد اس لئے کی جاتی ہے کہ اس کو پورا کیا جائے، اور یہ: یعنی یمین باللہ کی صورت میں یمین کو پورا کرنا کفارہ تک پہونچنے کا اور یمین بغیر اللہ کی صورت میں یمین کو پورا کرنا جزاء تک پہونچنے کا ذریعہ ہرگز نہیں ہوسکتا ہے؛ کیونکہ کفارہ اور جزاء تو یمین کو پورا نہ کرنے کی صورت میں لازم آتی ہے اور یہاں یمین کو پورا کررہا ہے، اور جب یمین باللہ کی صورت میں یمین کو پورا کرنا کفارہ تک پہونچنے کا اور یمین بغیر اللہ کی صورت میں یمین کو پورا کرنا جزاء تک پہونچنے کا ذریعہ ہرگز نہیں ہوسکتا ہے تو دونوں یمین سبب حقیقی نہیں ہوسکتی ہیں؛ کیونکہ سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہونچنے کا ذریعہ ہو؛ لیکن اس بات کا احتمال ہے کہ مایؤل یعنی انجام کے اعتبار سے یمین باللہ کفارہ کا اور یمین بغیر اللہ جزاء کا سبب ٹھہر جائے بایں طور کہ وہ یمین میں حانث ہوجائے یعنی یمین کو پورا نہ کرسکے اور یہ یمین کفارہ اور جزاء کا سبب ٹھہر جائے؛ پس یمین باللہ کو: کفارہ کا، اور یمین بغیر اللہ کو: جزاء کا سبب مجاز اقرار دیدیا گیا ہے؛ کیونکہ مایؤل کے اعتبار سے سبب، سبب مجازی کہلاتا ہے جیسے شیرہ انگور کو انجام اور مایؤل کے اعتبار سے شراب کہہ دیا جاتا ہے؛ کیونکہ اگر چاہے تو شیرہ انگور سے شراب بن سکتی ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ ان دونوں کا سبب مجازی ہونا ہم احناف کے نزدیک ہے، امام شافعی کا مسلک اگلے سبق میں بیان کیا جارہا ہے

وَالشَّافِعِيُّ جَعَلَهٗ سَبَبًا هُوَ فِي مَعْنَى الْعِلَّةِ وَعِنْدَنَا لِهٰذَا الْمَجَازِ شُبْهَةُ الْحَقِيْقَةِ حُكْمًا خِلَافًا لِزُفَرَ وَيَتَبَيَّنُ ذٰلِكَ فِي مَسْئَلَةِ التَّنْجِيْزِ هَلْ يُبْطِلُ التَّعْلِيْقَ فَعِنْدَنَا يُبْطِلُهٗ لِاَنَّ الْيَمِيْنَ شُرِعَتْ لِلْبِرِّ فَلَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ اَنْ يَّصِيْرَ الْبِرُّ مَضْمُوْنًا بِالْجَزَاءِ وَاِذَا صَارَ الْبِرُّ مَضْمُوْنًا بِالْجَزَاءِ صَارَ لِمَا ضُمِنَ بِهِ الْبِرُّ لِلْحَالِ شُبْهَةُ الْوُجُوْبِ كَالْمَغْصُوْبِ مَضْمُوْنٌ بِقِيْمَتِهٖ فَيَكُوْنُ لِلْغَصَبِ حَالَ قِيَامِ الْعَيْنِ شُبْهَةُ اِيْجَابِ الْقِيْمَةِ وَاِذَا كَانَ كَذٰلِكَ لَمْ يَبْقَ الشُّبْهَةُ اِلَّا فِي مَحَلِّهٖ كَالْحَقِيْقَةِ لَا تَسْتَغْنِي عَنِ الْمَحَلِّ فَاِذَا فَاتَ الْمَحَلُّ بَطَلَ بِخِلَافِ تَعْلِيْقِ الطَّلَاقِ بِالْمِلْكِ فَاِنَّهٗ يَصِحُّ فِي مُطَلَّقَةِ الثَّلَاثِ وَاِنْ عَدِمَ الْمَحَلُّ لِاَنَّ ذٰلِكَ الشَّرْطَ فِي حُكْمِ الْعِلَلِ فَصَارَ ذٰلِكَ مُعَارِضًا لِهٰذِهِ الشُّبْهَةِ السَّابِقَةِ عَلَيْهِ.

ترجمہ: امام شافعی نے اس کو ایسا سبب قرار دیا ہے جو علت کے معنی میں ہے اور ہمارے نزدیک اس مجاز کے لئے حکم کے اعتبار سے حقیقت کا شبہ ہے برخلاف امام زفر کے اور یہ بات مسئلہ تنجیز میں ظاہر ہوجائے گی کہ کیا وہ (تنجیز) تعلیق کو باطل کرے گی (یا نہیں)؟ پس ہمارے نزدیک وہ (تنجیز) اس (تعلیق) کو باطل کردے گی اس لئے کہ یمین مشروع ہے پوری کرنے کے لئے پس ضروری ہوا کہ بر (جس سے مراد "فوات بر" ہے) مضمون بالجزاء ہو اور جب بر (فوات بر) مضمون بالجزاء ہوا تو ہوگیا اس (چیز) کے لئے جس کی وجہ سے بر (فوات بر) ضمان کا سبب ہوا ہے فی الحال ثبوت کا شبہ جیسے شی مغصوب مضمون ہے اپنی قیمت کے ساتھ تو ہوگیا غصب کے لئے عین مغصوب کے موجود ہونے کی حالت میں قیمت واجب کرنے کا شبہ اور جب ایسا ہے تو شبہ باقی نہ رہا مگر اس (سبب) کے محل میں جیسے حقیقت بے نیاز نہیں ہوتی ہے محل سے پس جب محل فوت ہوگیا تو وہ (تعلیق) باطل ہوگئی برخلاف طلاق کو ملک پر معلق کرنے کے کہ یہ صحیح ہے مطلقہ ثلاثہ کے بارے میں اگرچہ محل معدوم ہوگیا اس لئے کہ وہ شرط علل کے حکم میں ہے پس وہ (تعلیق) معارض ہوگی اس شبہ کے جو اس (شرط) سے پہلے ہے۔

تشریح: احناف کے نزدیک دونوں یمین سبب مجازی ہیں یعنی یمین باللہ کفارہ کے لئے اور یمین بغیر اللہ جزاء کے لئے سبب مجازی ہیں، امام شافعی نے ان دونوں کو سبب مجازی نہیں مانا ہے؛ بلکہ ان دونوں کو **سبب فیہ معنی العلة** قرار دیا ہے یعنی ایسا سبب قرار دیا ہے جس میں علت کا معنی پایا جاتا ہے، سبب تو اس لئے کہ یہ دونوں یمین: حکم یعنی کفارہ اور جزاء کی طرف پہونچانے والی ہیں، اور ان دونوں میں علت کا معنی اس لئے پایا جارہا ہے کہ حانث ہونے کی صورت میں یمین باللہ موجب کفارہ اور یمین بغیر اللہ موجب جزاء ہے اور جو موجب ہوتا ہے وہ علت ہوتا ہے پس ان دونوں میں علت کا معنی پایا گیا، اور یہ دونوں خالص علت نہیں ہیں؛ کیونکہ علت حکم کو واجب کرتی ہے اور یہ دونوں: حنث سے پہلے حکم یعنی کفارہ اور جزاء کو واجب نہیں کرتی ہیں۔

وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة الخ: ہم احناف کہتے ہیں کہ دونوں یمین سبب مجازی تو ضرور ہیں؛ لیکن اس مجاز کو حکما سبب حقیقی سے ایک گونہ

مشابہت ہے' مجاز محض نہیں ہیں، احناف میں سے امام زفر کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں مجاز محض ہیں سبب حقیقی سے ان کو کوئی مشابہت نہیں ہے۔

ویتبین ذلک فی مسألة التنجیز الخ :مصنف فرماتے ہیں کہ دیگر احناف اور امام زفر کے اختلاف کا ثمرہ: مسئلہ تنجیز میں ظاہر ہو جائے گا کہ تنجیز :تعلیق کو باطل کرے گی یا نہیں، مسئلہ تنجیز کی صورت یہ ہے کہ کوئی آدمی اپنی بیوی سے **ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا** کہے اور پھر اس کو تین طلاق منجز (فورا) دیدے' اس کے بعد وہ عورت عدت گذار کر دوسرے مرد سے شادی کر لے اور وہ دوسرا مرد بھی اس عورت سے دخول کر کے طلاق دیدے، پھر وہ عورت عدت گذار کر زوج اول سے نکاح کر لے اور گھر میں داخل ہو جائے' ایسی صورت میں ہم احناف کے نزدیک **یبطله** یہ تنجیز :تعلیق سابق (**ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا**) کو باطل کر دے گی، پس وہ عورت ہمارے نزدیک :دخول دار سے مطلقہ نہ ہوگی؛ کیونکہ تعلیق سابق :تنجیز سے باطل ہو چکی ہے، اور امام زفر کے نزدیک تنجیز طلاق :تعلیق کو باطل نہیں کر دیتی ہے پس ان کے نزدیک وہ عورت دخول دار سے مطلقہ ثلثہ ہو جائے گی؛ کیونکہ امام زفر کے نزدیک مذکورہ یمین یعنی **ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا** میں **انت طالق ثلاثا** تعلیق کے وقت وقوع طلاق کے لئے محض مجاز اسبب ہے، سبب حقیقی سے اس کو کوئی مشابہت نہیں ہے' جب تعلیق کے وقت **انت طالق ثلاثا**، مجاز محض ہے سبب حقیقی سے اس کو کوئی مشابہت نہیں ہے تو یہ محل طلاق کے موجود ہونے کا تقاضا بھی نہیں کریگا جس کے ساتھ وہ قائم ہو؛ کیونکہ سبب حقیقی کے لئے محل کا ہونا ضروری ہے نہ کہ سبب مجازی کے لئے ،پس جب تنجیز ثلاث کے ذریعہ محل زائل ہو گیا تو تعلیق سابق باطل نہ ہوگی، پھر جب زوج اول سے نکاح کیا اور محل پایا گیا تو یہ عورت جب بھی گھر میں داخل ہوگی اس پر طلاق معلق واقع ہو جائے گی؛ کیونکہ اس وقت شرط بھی پائی گئی اور محل بھی موجود ہے اور تعلیق سابق باطل ہوئی نہیں تھی لہذا وہ تعلیق اس وقت نازل ہو جائے گی یعنی طلاق معلق واقع ہو جائے گی؛ جیسے کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا **ان نکحتک فانت طالق** تو اس صورت میں تعلیق کی ابتداء ہی میں محل موجود نہیں ہے مگر اس کے با وجود تعلیق باطل نہیں ہوتی ہے اور وجود شرط کے بعد تمام احناف کے نزدیک طلاق معلق واقع ہو جاتی ہے پس اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں بھی تعلیق محل کی محتاج نہ ہوگی اور محل نہ ہونے کی وجہ سے تعلیق باطل نہ ہوگی؛ بلکہ وجود شرط کے بعد طلاق معلق واقع ہو جائے گی۔

لان الیمین شرعت للبر الخ : یہاں سے مصنف نے دیگر احناف کی دلیل بیان کی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ قسم :مشروع ہے پوری کرنے کے لئے یعنی یمین باللہ اور یمین بغیر اللہ اس لئے مشروع ہے کہ اس کو انجام دیا جائے، چنانچہ یمین باللہ کی صورت میں اگر کسی چیز کے کرنے کی قسم کھائی ہے تو اس کام کو کرنا چاہئے اور اگر کسی کام کے نہ کرنے کی قسم کھائی ہے تو اس کام کو نہ کرنا چاہئے ،اور یمین بغیر اللہ؛ جیسے طلاق کو شرط پر معلق کرتے ہوئے **ان دخلت الدار فانت طالق** کہنے کی صورت میں اس کا مقصد یہ ہے کہ وہ عورت گھر میں داخل نہ ہو' تو اس عورت کو گھر میں داخل نہ ہونا چاہئے، مصنف فرماتے ہیں **فلم یکن بد الخ**: کہ ضروری ہے کہ بر (بر سے مراد بر کا فوت ہونا ہے) مضمون بالجزاء ہو یعنی اگر وہ قسم کو پوری نہ کر پائے تو ضروری ہے کہ یمین بغیر اللہ کی صورت میں جزاء یعنی طلاق لازم ہو؛ جیسے یمین باللہ فوت ہونے کی صورت میں کفارہ لازم ہوتا ہے، مصنف فرماتے ہیں **واذا صار الجزاء مضمونا بالجزاء** ، کہ جب بر کا فوت ہونا مضمون بالجزاء ہو گیا تو ہو گیا جزاء کے لئے فی الحال قسم فوت ہونے سے پہلے ثبوت کا شبہ یعنی بر فوت ہونے سے پہلے یہ ضرور شبہ رہے گا کہ اگر بر فوت ہو گیا تو جزاء کا ترتب ہو جائے گا اور یمین باللہ کی صورت میں کفارہ لازم ہوگا۔

کالمغصوب مضمون بقیمته الخ :مصنف فرماتے ہیں کہ جیسے شی مغصوب مضمون بالقیمۃ ہے یعنی شی مغصوب اگر غاصب کے ہاتھ سے فوت ہو جا ئے تو غاصب پر اس کی قیمت یا مثل سے ضمان ادا کرنا واجب ہے، اور اگر شی مغصوب غاصب کے ہاتھ میں موجود ہو تو مسئلہ یہ ہے کہ عین مال واپس کیا جائے ؛لیکن مال مغصوب کے غاصب کے ہاتھ میں موجود رہتے ہوئے بھی قیمت واجب کرنے کا شبہ ہے چنانچہ عین مغصوب کی موجودگی میں مالک کا غاصب کو اس کی قیمت سے بری کرنا صحیح ہے، اور اگر کوئی قیمت کا کفیل ہو گیا تو وہ بھی صحیح ہے پس اگر قیمت کا ثبوت کسی حیثیت سے نہ ہوتا تو یہ احکام جو قیمت پر مبنی ہیں درست نہ ہوتے' اسی طرح فوات بر سے پہلے جزاء یعنی طلاق کے ثبوت کا شبہ ہے یعنی یہ امکان ضرور رہے گا کہ بر فوت ہو جائے اور جزاء یعنی طلاق

واقع ہوجائے، مصنف فرماتے ہیں کہ جب معاملہ ایسا ہے کہ وجود شرط سے پہلے اور فوات بر سے پہلے شی معلق مثلاً طلاق کے لئے یمین کے سبب ہونے کا شبہ ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یمین اگر چہ سبب مجازی ہے لیکن مجاز محض نہیں ہے جیسا کہ امام زفر کا خیال ہے؛ بلکہ سبب حقیقی کے مشابہ ہے پس جس طرح سبب حقیقی کے لئے محل کا ہونا ضروری ہے اسی طرح مشابہ سبب کے لئے بھی محل کا ہونا ضروری ہوگا لیکن تین منجز طلاق دینے سے چونکہ محل فوت ہوگیا ہے اس لئے تعلیق باطل ہوجائے گی اور طلاق معلق واقع نہ ہوگی۔

بخلاف تعلیق الطلاق بالملک الخ : یہاں سے امام زفر کے قیاس کا جواب دیا گیا ہے، امام زفر نے قیاس کرتے ہوئے کہا تھا کہ جیسے کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا ان **نکحتک فانت طالق** تو اس صورت میں تعلیق کی ابتداء ہی میں محل موجود نہیں ہے مگر اس کے باوجود تعلیق باطل نہیں ہوتی ہے اور وجود شرط کے بعد تمام احناف کے نزدیک طلاق معلق واقع ہوجاتی ہے پس اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں بھی تعلیق محل کی محتاج نہ ہوگی اور محل نہ ہونے کی وجہ سے تعلیق باطل نہ ہوگی؛ بلکہ وجود شرط کے بعد طلاق معلق واقع ہوجائے گی۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ان **نکحتک فانت طالق** میں نکاح: علت العلت ہے؛ کیونکہ طلاق کی علت ملک ہے اور ملک کی علت نکاح ہے پس اس مثال میں نکاح: طلاق کی علت العلت ہوا، اور علت العلت 'علت کے حکم میں ہوتا ہے، اور معلول یعنی حکم: علت سے پہلے موجود نہیں ہوتا ہے، پہلے علت کا وجود ہوتا ہے اس کے بعد ہی معلول یعنی حکم کا وجود ہوتا ہے، پس **ان نکحتک فانت طالق** کہنے کی صورت میں چونکہ علت ''نکاح'' موجود نہیں ہے پس حکم یعنی طلاق بھی موجود نہ ہوگی، اور حکم کا عدم: محل کے عدم کا تقاضا کرتا ہے یعنی جب حکم موجود نہ ہو تو اس حکم کے وارد ہونے کے لئے محل بھی نہیں چاہیے، اور جب ایسا ہے تو اس شرط (**ان نکحتک**) کا علت کے حکم میں ہونا (جیسا کہ بیان ہوا) اور وجود شرط سے پہلے اس میں سبب حقیقی کے ساتھ مشابہت کا ثابت ہونا (کیونکہ یہ تعلیق ہے اور تعلیق سبب مجازی ہے اور سبب مجازی سبب حقیقی کے مشابہ ہوتا ہے) دونوں کے تقاضوں میں تعارض ہوگا، وہ اس طور پر کہ شرط کا علت کے حکم میں ہونا عدم محل کا تقاضا کرے گا جیسا کہ ابھی بیان ہوا، اور سبب حقیقی کے ساتھ مشابہت کا ثبوت: محل کا تقاضا کرے گا، پس اس تعارض کی وجہ سے دونوں ساقط الاعتبار ہوں گے اور جب دونوں ساقط ہوں گے تو محل کے موجود ہونے کی شرط نہ ہوگی اور جب محل کے موجود ہونے کی شرط نہ ہوگی تو محل نہ ہونے کی وجہ سے تعلیق باطل نہ ہوگی بلکہ باقی رہے گی اور جب تعلیق باقی ہے تو شرط یعنی نکاح کے موجود ہوتے ہی طلاق واقع ہوجائے گی پس امام زفر کا مسئلہ مذکورہ کو **ان نکحتک فانت طالق** پر قیاس کرنا قیاس فاسد اور قیاس مع الفارق ہے۔

وَاَمَّا الْعِلَّةُ فَهِيَ فِي الشَّرِيْعَةِ عِبَارَةٌ عَمَّايُضَافُ اِلَيْهِ وُجُوْبُ الْحُكْمِ اِبْتِدَاءً وَذٰلِكَ مِثْلُ الْبَيْعِ لِلْمِلْكِ وَالنِّكَاحِ لِلْحِلِّ وَالْقَتْلِ لِلْقِصَاصِ وَلَيْسَ مِنْ صِفَةِ الْعِلَّةِ الْحَقِيْقِيَّةِ تَقَدُّمُهَا عَلَى الْحُكْمِ بَلِ الْوَاجِبُ اِقْتِرَانُهُمَا مَعًا وَذٰلِكَ كَالْاِسْتِطَاعَةِ مَعَ الْفِعْلِ عِنْدَنَا فَاِذَا تَرَاخَى الْحُكْمُ لِمَانِعٍ كَمَا فِي الْبَيْعِ الْمَوْقُوْفِ وَالْبَيْعِ بِشَرْطِ الْخِيَارِ كَانَ عِلَّةً اِسْمًا وَمَعْنًا لَاحُكْمًا وَدَلَالَةُ كَوْنِهٖ عِلَّةً لَا سَبَبًا اَنَّ الْمَانِعَ اِذَازَالَ وَجَبَ الْحُكْمُ بِهٖ مِنَ الْاَصْلِ حَتّٰى يَسْتَحِقَّهُ الْمُشْتَرِيُ بِزَوَائِدِهٖ .

ترجمہ: اور بہر حال علت تو وہ شریعت میں نام ہے اس چیز کا جس کی طرف حکم کا وجوب منسوب ہو ابتداءً اور وہ جیسے بیع ملک کے لئے، نکاح حلت کے لئے، اور قتل قصاص کے لئے اور علت حقیقیہ کی صفت اس کا حکم پر مقدم نہ ہونا ہے بلکہ واجب ان دونوں (علت اور حکم) کا ایک ساتھ مقترن ہونا ہے اور وہ جیسے قدرت فعل کے ساتھ ہمارے نزدیک پس جب حکم کسی مانع کی وجہ سے مؤخر ہوجائے جیسے بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار میں تو وہ (بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار) علت ہوگی (ملک کے لئے) اسم اور معنی کے اعتبار سے نہ کہ حکم کے اعتبار سے اور ان (دونوں بیوع) کے (ملک کے لئے) علت نہ کہ سبب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مانع جب زائل ہوگا تو حکم اس کی وجہ سے اصل (شروع) سے ثابت ہوگا یہاں تک کہ مشتری اس (مبیع) کا اس کے زوائد کے ساتھ مستحق ہوگا

تشریح: علت: لغت میں بعض کے نزدیک اس عارض کو کہتے ہیں جس کے پیش آنے کی وجہ سے محل کا وصف بدل جائے نہ کہ اختیار سے جیسے مرض کہ اس کی وجہ سے محل یعنی جسم کا وصفِ قوت، وصفِ ضعف سے بدل جاتا ہے، اور بعض کے نزدیک علت اس چیز کو کہتے ہیں جو کسی چیز میں مؤثر ہو جیسے کہا جاتا ہے کہ زید کا آنا عمرو کے نکلنے کی علت ہے یعنی اس کا آنا اس کے نکلنے میں مؤثر ہے۔

واما العلة فهي في الشريعة الخ: اور علت شریعت کی اصطلاح میں اس چیز کا نام ہے جس کی طرف حکم کا وجوب منسوب ہو ابتداءً یعنی بلا واسطہ یعنی جس چیز کی طرف حکم کا وجوب بلا واسطہ منسوب ہو اس چیز کو شریعت کی اصطلاح میں علت کہا جاتا ہے، **وجوب الحکم** کی قید کے ذریعہ شرط سے احتراز ہو گیا؛ کیونکہ شرط کی طرف حکم کا وجود منسوب ہوتا ہے کہ جب شرط کا وجود ہوتا ہے تو حکم کا بھی وجود ہوتا ہے شرط کی طرف حکم کا وجوب منسوب نہیں ہوتا ہے، ابتداءً کی قید کے ذریعہ سبب، علامت، اور علت العلت سے احتراز ہو گیا؛ کیونکہ حکم ان چیزوں سے بلا واسطہ ثابت نہیں ہوتا ہے، مصنف علت کی چند امثلہ پیش کرتے ہیں کہ جیسے مطلق بیع: ملک کے لئے علت ہے، نکاح: حلت وطی کی علت ہے اور قتل: قصاص کی علت ہے؛ کیونکہ ان احکام "ملک، حلت، اور قصاص" میں سے ہر ایک کا وجوب ان "بیع، نکاح اور قتل" کی طرف ابتداءً یعنی بلا واسطہ منسوب ہے۔

وليس من صفة العلة الحقيقية الخ: علت حقیقیہ وہ علت ہے جس میں تین امور معتبر ہوں، اول یہ کہ وہ علت شریعت میں حکم کے لئے موضوع ہو اور حکم اس کی طرف بلا واسطہ منسوب ہو، دوسرا یہ کہ وہ علت اس حکم کو ثابت کرنے میں مؤثر ہو، تیسرا یہ کہ حکم اس علت کے وجود سے متصلا بلا فصل زمانی ثابت ہو، فقہاء پہلے اعتبار سے علت کو اسماً علت کہتے ہیں اور دوسرے اعتبار سے معنًی علت کہتے ہیں اور تیسرے اعتبار سے حکماً علت کہتے ہیں، اگر کسی شی میں یہ تینوں امور معتبر ہوں تو وہ شی: علت کاملہ اور اگر ان میں سے بعض معتبر ہو تو علت ناقصہ ہوگی اور اگر ان میں سے ایک بھی وصف معتبر نہ ہو تو وہ شی علت نہ ہوگی، مصنف فرماتے ہیں کہ علت حقیقیہ کی صفت یہ نہیں ہے کہ وہ حکم پر مقدم ہو؛ بلکہ ضروری یہ ہے کہ علت اور حکم دونوں ایک ساتھ ملا ہوا ہو؛ جیسے ہمارے نزدیک استطاعت مع الفعل کہ جیسے ہم جمہور اہل سنت کے نزدیک استطاعت یعنی قدرت کا فعل کے ساتھ پایا جانا ضروری ہے اسی طرح علت شرعیہ حقیقیہ اور حکم کا مقترن ہو کر پایا جانا ضروری ہے۔

فاذا تراخى الحكم لمانع الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ اگر کسی مانع کی وجہ سے حکم علت سے مقترن نہ ہو؛ بلکہ مؤخر ہو؛ جیسے بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار میں تو اسماً اور معناً علت ہوگا نہ کہ حکماً، بیع موقوف: یہ ہے کہ غیر کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر بیچے، بیع بشرط الخیار یہ ہے کہ بیع اس شرط کے ساتھ ہو کہ بائع کو یا مشتری کو یا دونوں کو اختیار ہوگا کہ اگر کسی وجہ سے بیع کو رد کرنا چاہے تو رد کر سکے، بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار؛ ملک کے لئے اسماً علت اس لئے ہے کہ یہ بیوع ملک کے لئے موضوع ہیں اور ملک ان بیوع کی طرف منسوب ہے، اور معنًی علت اس لئے ہے کہ یہ بیوع: ثبوت حکم یعنی ملک کے ثبوت میں مؤثر ہیں، اور بیع موقوف، بیع بشرط الخیار، ملک کے لئے حکماً علت اس لئے نہیں ہیں کہ حکم یعنی ملک کا اس علت یعنی ان بیوع سے اقتران زمانی نہیں ہے؛ کیونکہ بیع موقوف میں ملک: مالک کی اجازت دینے تک مؤخر رہتی ہے اور بیع بشرط الخیار میں ملک یعنی حکم: خیار ساقط کرنے، یا مدت گذرنے تک مؤخر ہو جاتا ہے۔

ودلالة كونه علة لا سببا الخ: رہی یہ بات کہ ان دونوں بیوع کے ملک کے لئے علت ہونے کی نہ کہ سبب ہونے کی کیا دلیل ہے؟ تو مصنف فرماتے ہیں کہ ان دونوں بیوع کے ملک کے لئے علت، نہ کہ سبب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مالک کی اجازت، اور اختیار کو ساقط کرنے یا مدت گذرنے کے ذریعہ جب مانع للملک زائل ہو گیا تو حکم یعنی ملک ان بیوع کے ذریعہ ثابت ہو جائے گا، مصنف فرماتے ہیں کہ حکم یعنی ملک ان دونوں مذکورہ بیوع کے ذریعہ اصل یعنی عقد بیع کے وقت سے ثابت ہوگا یہاں تک کہ مشتری مبیع کا مستحق ہوگا اس کے زوائد کے ساتھ ہوگا یعنی بیع کے بعد سے اجازت اور سقوط خیار کے وقت تک اس جانور سے جو بچہ، دودھ، گھی وغیرہ حاصل ہوا ہے اس کا بھی مشتری ہی مستحق ہوگا، پس ثابت ہوا کہ یہ بیوع ملک کے لئے علت ہے نہ کہ سبب؛ کیونکہ سبب کا حکم اصل یعنی شروع سے ثابت نہیں ہوتا ہے۔

وَ كَذٰلِکَ عَقْدُ الْاِجَارَةِ عِلَّةٌ اِسْمًا وَمَعْنًى لَاحُكْمًا وَلِهٰذَا صَحَّ تَعْجِيْلُ الْاُجْرَةِ لٰكِنَّهٗ يُشْبِهُ الْاَسْبَابَ لِمَافِيْهِ مِنْ مَعْنَى الْاِضَافَةِ حَتّٰى لَا يَسْتَنِدَ حُكْمُهٗ وَ كَذٰلِکَ كُلُّ اِيْجَابٍ مُضَافٍ اِلٰى وَقْتٍ عِلَّةٌ اِسْمًا وَمَعْنًى لَاحُكْمًا لٰكِنَّهٗ يُشْبِهُ الْاَسْبَابَ.

ترجمہ: اور ایسے ہی عقد اجارہ اسم اور معنی کے اعتبار سے علت ہے نہ کہ حکم کے اعتبار سے اسی وجہ سے صحیح ہے اجرت کو پہلے دینا لیکن یہ (عقد اجارہ) اسباب کے مشابہ ہے کیونکہ اس میں اضافت کا معنی پایا جاتا ہے یہاں تک کہ اس (عقد اجارہ) کا حکم منسوب نہیں ہوتا ہے اور ایسے ہی ہر وہ ایجاب جو کسی وقت کی طرف منسوب ہو علت ہے اسم اور معنی کے اعتبار سے نہ کہ حکم کے اعتبار سے لیکن یہ اسباب کے مشابہ ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جیسے بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار، مبیع پر ملک کے لئے اسم اور معنی کے اعتبار سے علت ہے نہ کہ حکم کے اعتبار سے، ویسے ہی عقد اجارہ بھی ملک منفعت کے لئے اسم اور معنی کے اعتبار سے علت ہے نہ کہ حکم کے اعتبار سے۔ عقد اجارہ: اجرت پر لین دین کرنا؛ مثلاً اجرت اور کرایہ پر مکان وغیرہ دینا۔ عقد اجارہ ملک منفعت کے لئے اسم کے اعتبار سے علت اس لئے ہے کہ عقد اجارہ ملک منفعت کے لئے موضوع ہے اور عقد اجارہ کی طرف: ملک منفعت منسوب بھی ہے، اور معنی کے اعتبار سے علت اس لئے ہے کہ عقد اجارہ ملک منفعت میں مؤثر ہے، عقد اجارہ ملک منفعت کے لئے حکم کے اعتبار سے علت اس لئے نہیں ہے کہ عقد اجارہ کا حکم یعنی منافع کا مالک ہونا تھوڑا تھوڑا مدت پوری ہونے تک پایا جاتا ہے، فی الحال وہ منافع معدوم ہے پس عقد اجارہ ملک منفعت کے لئے حکم کے اعتبار سے علت نہ ہوگا، حکم کے اعتبار سے علت اس وقت ہوتا جبکہ منافع عقد اجار کے ساتھ ثابت ہوتا۔

ولهذا صح تعجيل الاجرة: مصنف فرماتے ہیں کہ چونکہ عقد اجارہ ملک منفعت کے لئے اسم اور معنی دونوں اعتبار سے علت ہے اس لئے عمل اور استعمال سے پہلے بھی اجرت دینا جائز ہے جیسا کہ حولان حول سے پہلے زکوۃ ادا کرنا جائز ہے۔

لكنه يشبه الاسباب الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ عقد اجارہ اگر چہ بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار کی طرح اسم اور معنی کے اعتبار سے علت ہے اور حکم کے اعتبار سے علت نہیں ہے؛ لیکن ان دونوں میں فرق ہے، وہ یہ کہ بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار سبب کے مشابہ نہیں ہیں؛ لیکن عقد اجارہ اسباب کے مشابہ ہے، بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار سبب کے مشابہ اس لئے نہیں ہیں کہ علت یعنی بیع موقوف و بیع بشرط الخیار، اور اس کے حکم یعنی ملک کے درمیان زمانہ کا واسطہ نہیں ہے جیسا کہ سبب اور اس کے حکم کے درمیان زمانہ کا واسطہ ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ بیع موقوف میں اجازت، اور بیع بشرط الخیار میں اختیار ساقط ہونے کے بعد مشتری کو مبیع پر حق ملکیت وقت بیع یعنی شروع سے ہی حاصل ہوتا ہے، یہاں تک کہ مشتری زوائد کا بھی مستحق ہوتا ہے؛ جیسا کہ اس کی تقریر پیچھے آچکی ہے، عقد اجارہ سبب کے مشابہ اس لئے ہے کہ عقد اجارہ میں اضافت کا معنی ہے یہاں تک کہ اس کا حکم وجود علت کی طرف مستند نہیں ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ عقد اجارہ میں زمانہ مستقبل کی طرف نسبت ہوتی ہے جیسے کوئی شعبان کے مہینے میں کہے **آجرتک هذه الدار من غرة رمضان** کہ میں نے یہ گھر تجھ کو شروع رمضان سے دیا تو حکم یعنی ملک منفعت، وقت عقد اجارہ یعنی شعبان کی طرف منسوب نہ ہوگا؛ بلکہ شروع رمضان سے ثابت ہوگا پس جب یہ اجارہ وقت انعقاد سے ثابت نہ ہوا اور اس کا حکم وجود علت کی طرف منسوب نہ ہوا تو عقد اجارہ اور اثبات حکم کے درمیان ایک زمانہ کا واسطہ پایا گیا اور عقد اجارہ سبب کے مشابہ ہوگیا جیسا کہ سبب اور حکم یعنی مسبب کے درمیان زمانہ کا فاصلہ ہوتا ہے۔

وكذلك كل ايجاب مضاف الخ: ایجاب بمعنی کسی شی کو واجب کرنا، مصنف فرماتے ہیں کہ ہر وہ ایجاب جو کسی وقت کی طرف منسوب ہو وہ ایجاب، اس شی کے لئے اسم اور معنی کے اعتبار سے علت ہوگا نہ کہ حکم کے اعتبار سے؛ لیکن وہ علت سبب کے مشابہ ہوگی؛ کیونکہ اس ایجاب اور شی یعنی حکم کے درمیان زمانہ کا خلل ہوگا جیسا کہ سبب اور اس کے حکم کے درمیان زمانہ کا خلل ہوتا ہے جیسے کوئی کہے **انت طالق غدا** اس میں **انت طالق** ایجاب ہے **غد** وقت کی طرف منسوب ہے پس **انت طالق** ایجاب، حکم یعنی وقوع طلاق کے لئے اسم اور معنی کے اعتبار سے علت ہوگا نہ کہ حکم کے اعتبار سے، اسم کے اعتبار سے علت اس لئے ہوگا کہ **انت طالق**: حکم یعنی وقوع طلاق کے لئے موضوع ہے، اور معنی کے اعتبار سے اس لئے کہ **انت طالق** وقوع طلاق میں

موثر ہے، اور حکم کے اعتبار سے علت اس لئے نہیں ہے کہ حکم فی الفور ثابت نہیں ہے بلکہ غد تک مؤخر ہے اور یہ علت سبب کے مشابہ ہے؛ کیونکہ علت یعنی انت طالق اور حکم یعنی وقوع طلاق کے درمیان زمانہ کا خلل ہے کیونکہ اس کو طلاق: غد یعنی کل واقع ہوگی نہ کہ فی الفور۔

وَكَذٰلِكَ نِصَابُ الزَّكٰوةِ فِي اَوَّلِ الْحَوْلِ عِلَّةٌ اِسْمًا لِاَنَّهُ وُضِعَ لَهُ وَمَعْنًى لِكَوْنِهِ مُؤَثِّرًا فِي حُكْمِهِ لِاَنَّ الْغِنَاءَ يُوْجِبُ الْمُوَاسَاةَ لٰكِنَّهُ جُعِلَ عِلَّةً بِصِفَةِ النَّمَاءِ فَلَمَّا تَرَاخٰى حُكْمُهُ اَشْبَهَ الْاَسْبَابَ اَلَا تَرٰى اَنَّهُ اِنَّمَا تَرَاخٰى اِلٰى مَا لَيْسَ بِحَادِثٍ بِهِ وَاِلٰى مَاهُوَ شَبِيْهٌ بِالْعِلَلِ وَلَمَّا كَانَ مُتَرَاخِيًا اِلٰى وَصْفٍ لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ اَشْبَهَ الْعِلَلَ وَكَانَ هٰذِهِ الشُّبْهَةُ غَالِبًا لِاَنَّ النِّصَابَ اَصْلٌ وَالنَّمَاءَ وَصْفٌ وَمِنْ حُكْمِهِ اَنَّهُ لَا يَظْهَرُ وُجُوْبُ الزَّكٰوةِ فِي اَوَّلِ الْحَوْلِ قَطْعًا بِخِلَافِ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْبُيُوْعِ وَلَمَّا اَشْبَهَ الْعِلَلَ وَكَانَ ذٰلِكَ اَصْلًا كَانَ الْوُجُوْبُ ثَابِتًا مِنَ الْاَصْلِ فِي التَّقْدِيْرِ حَتّٰى صَحَّ التَّعْجِيْلُ لٰكِنَّهُ يَصِيْرُ زَكٰوةً بَعْدَ الْحَوْلِ۔

ترجمہ: اور ایسے ہی نصاب زکوۃ سال کے شروع میں اسم کے اعتبار سے علت ہے اس لئے کہ وہ (نصاب) اس (وجوب زکوۃ) کے لئے وضع کیا گیا ہے اور معنی کے اعتبار سے علت ہے کیونکہ وہ (نصاب) اس (وجوب زکوۃ) کے حکم میں مؤثر ہے اس لئے کہ غناء ہمدردی کو واجب کرتا ہے لیکن اس کو صفت نماء کے ساتھ علت قرار دیا گیا ہے پس جب اس (نصاب) کا حکم مؤخر ہوگیا تو وہ (نصاب) اسباب کے مشابہ ہوگیا کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وہ (حکم نصاب) مؤخر ہے ایسی چیز کی طرف جو اس (نصاب) سے پیدا ہونے والی نہیں ہے اور ایسی چیز کی طرف جو علتوں کے مشابہ ہے اور جب وہ (حکم) ایسے وصف کی طرف مؤخر ہوگیا ہے جو مستقل بنفسہ نہیں ہے تو وہ (نصاب) علتوں کے مشابہ ہوگیا اور یہ مشابہت غالب (اور قوی) ہے اس لئے کہ نصاب اصل ہے اور نماء وصف ہے اور اس (نصاب) کا حکم یہ ہے کہ وجوب زکوۃ سال کے شروع میں قطعی طور پر ظاہر نہ ہوگا برخلاف ان بیوع کے جن کو ہم نے ذکر کیا اور جب وہ (نصاب) علتوں کے مشابہ ہوگیا اور یہی (مشابہت) اصل ہے تو وجوب زکوۃ تقدیر شرع میں ابتداء ہی سے ثابت ہوگا یہاں تک کہ (زکوۃ کو) جلدی ادا کرنا صحیح ہوگا لیکن یہ سال کے بعد زکوۃ ہوگی۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ اسی طرح نصاب زکوۃ سال کے شروع میں اسم کے اعتبار سے علت ہے یعنی جس سال وہ مالک نصاب ہوا ہے اسی سال کے شروع میں نصاب زکوۃ وجوب زکوۃ کے لئے اسم کے اعتبار سے علت ہے؛ کیونکہ وہ یعنی نصاب زکوۃ اس کے لئے یعنی وجوب زکوۃ کے لئے شرعاً موضوع ہے اور اس کی طرف زکوۃ منسوب ہے، اور معنی کے اعتبار سے بھی نصاب زکوۃ: وجوب زکوۃ کے لئے علت ہے؛ کیونکہ نصاب زکوۃ، حکم یعنی وجوب زکوۃ میں مؤثر ہے، رہی یہ بات کہ نصاب زکوۃ وجوب زکوۃ میں مؤثر کیسے ہے؟ تو مصنف **لان الغناء لخ**: سے اس کا جواب دے رہے ہیں کہ غناء یعنی مالداری واجب کرتی ہے مواساۃ یعنی احسان کو، اس کا حاصل یہ ہے کہ غناء اور مالداری فقیر پر احسان کا باعث ہے اور غناء نصاب کے مالک ہونے سے حاصل ہو جاتا ہے پس نصاب زکوۃ مؤثر ہوا فقیر پر احسان کرنے میں؛ جو احسان ادائے زکوۃ سے حاصل ہوتا ہے، الغرض نصاب زکوۃ وجوب زکوۃ میں مؤثر ہے۔

لكنه جعل علة بصفة النماء الخ : لیکن نصاب زکوۃ: وجوب زکوۃ کے لئے حکم کے اعتبار سے علت نہیں ہے، رہی یہ بات کہ حکم کے اعتبار سے علت کیوں نہیں ہے؟ تو یہاں سے اس کی وجہ بیان کر رہے کہ محض نصاب زکوۃ: وجوب زکوۃ کے لئے علت نہیں ہے بلکہ صفت نماء کے ساتھ علت ہے یعنی جب نصاب زکوۃ میں صفت نماء پائی جائے گی تب نصاب زکوۃ: وجوب زکوۃ کے لئے علت ہوگی، اور صفت نماء: قائم مقام حولان حول ہے یعنی اس نصاب زکوۃ پر سال کا گذرنا ہی صفت نماء ہے تو اب مطلب یہ ہوا کہ نصاب زکوۃ سال گذرنے کے بعد ہی وجوب زکوۃ کی علت ہے جیسا کہ حدیث میں ہے **لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول**، کہ سال گذرنے کے بعد ہی مال نصاب پر زکوۃ واجب ہے، پس علت یعنی نصاب زکوۃ اور حکم یعنی وجوب زکوۃ دونوں مقترن نہ ہوئے، لہذا نصاب زکوۃ: حکم کے اعتبار سے: وجوب زکوۃ کی علت نہ ہوئی، اگر حکم: علت سے مؤخر نہ ہوتا بلکہ مقترن ہوتا تو حکم کے اعتبار سے بھی علت ہوتا، مصنف فرماتے ہیں: **فلما تراخى الخ**: کہ جب نصاب زکوۃ کا حکم یعنی وجوب زکوۃ علت سے مؤخر ہوگیا اور دونوں کے درمیان زمانہ یعنی

حولان حول کا واسطہ ہو گیا تو یہ علت سبب کے مشابہ ہو گی جیسا کہ سبب اور اس کے حکم کے درمیان زمانہ کا واسطہ ہوتا ہے، ہاں اگر حکم: نماء تک مؤخر نہ ہوتا تو نصاب ایسی علت ہوتا جو سبب کے مشابہ نہ ہوتا اور اگر نماء حکم کے لئے علت حقیقیہ ہوتا تو نصاب سبب حقیقی ہوتا؛ کیونکہ سبب حقیقی اور حکم کے درمیان علت کا واسطہ ہوتا ہے جیسا کہ پیچھے آیا ۔

الا تری انه انما تراخی الخ : مصنف نے نصاب زکوۃ کے علت مشابہ بالسبب ہونے کو دو وجوں یعنی دو طریقوں سے واضح کیا ہے؛ لیکن دونوں وجہیں ایک ہیں صرف انداز بدلا ہوا ہے، بہر حال ان دونوں میں سے ایک کو یہاں سے بیان کر رہے ہیں کہ: کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وہ (حکم وجوب زکوۃ) مؤخر ہے ایسے وصف نماء کی طرف جو نفسِ نصاب زکوۃ سے پیدا نہیں ہوتا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ نصاب زکوۃ: حاصل ہونے کے بعد فوراً وجوب زکوۃ کا حکم نہیں لگایا جاتا ہے، بلکہ حکمِ وجوب زکوۃ: وصف نماء کے موجود ہونے تک مؤخر رہتا ہے، جب تک وصف نماء ثابت نہ ہوگا، حکم وجوب زکوۃ بھی ثابت نہ ہو گا، اور وصف نماء: خواہ نماء حقیقی (مال زکوۃ میں اضافہ) ہو یا، نماء حکمی (حولان حول) ہو نفس نصاب سے موجود نہیں ہوتا ہے، پس علت (نصاب) اور حکم (وجوب زکوۃ) کے درمیان ایک امر منفصل '' نماء'' کے ذریعہ فصل ہو گیا اور نصاب کا علت مشابہ بالسبب ہونا متحقق ہو گیا؛ ہاں اگر یہ امر منفصل '' وصف نماء'' نصاب سے پیدا ہوتا تو نصاب علت حقیقیہ ہوتا؛ لیکن '' وصف نماء'' نصاب سے پیدا ہوتا نہیں ہے اس لئے نصاب علت حقیقیہ نہ ہوگا؛ جیسے تیر پھینکنا: علت ہے، اور ہلاک ہونا: حکم ہے، اور اس بیچ میں مرمی الیہ کو لگنا: واسطہ ہے؛ کیونکہ جب لگے گا تب ہی ہلاک کرے گا، اور یہ واسطہ، علت یعنی رمی سے پیدا ہوا ہے ، لہذا رمی یعنی تیر پھینکنا علت حقیقیہ ہوگا۔ اور اگر یہ امر منفصل وصف نماء: علت مستقلہ ہوتا تو نصاب سبب حقیقی ہوتا؛ لیکن وصف نماء: علت مستقلہ ہوتا نہیں ہے اس لئے نصاب سبب حقیقی نہ ہوگا، پس نصاب کا علت مشابہ بالسبب ہونا متحقق ہو گیا۔

والی ما هو شبيه بالعلل : مصنف نے نصاب زکوۃ کے علت مشابہ بالسبب ہونے کو جن دو وجوں سے واضح کیا ہے ان میں سے دوسری وجہ یہ ہے کہ حکم وجوب زکوۃ کو جس نماء کی طرف مؤخر کیا گیا ہے وہ نماء مشابہ بالعلل ہے مستقل علت نہیں ہے؛ کیونکہ نماء وصف غیر مستقل بنفسہ ہے، جب نماء علت مستقلہ نہیں ہے تو نصاب زکوۃ : علت مشابہ بالسبب ہوا سبب حقیقی نہیں ہوا ہاں اگر نماء علت مستقلہ ہوتا تو نصاب زکوۃ: سبب حقیقی ہوتا جیسا کہ ہم نے دلالت سارق میں سبب حقیقی کو بیان کیا ہے۔

ولما كان متراخيا الى وصف الخ : یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ نصاب زکوۃ اور حکم وجوب زکوۃ کے درمیان جو نماء ہے وہ جب علت مستقلہ یعنی علت حقیقیہ نہیں ہے تو نصاب زکوۃ کے دو پہلو ہوئے ایک یہ کہ نصاب زکوۃ: علت مشابہ بالسبب ہو، دوسرا یہ کہ نصاب زکوۃ: سبب مشابہ بالعلۃ ہو؛ یہ دو پہلو اس طرح ہیں کہ اگر نماء: علت حقیقیہ ہوتا تو نصاب: سبب محض ہوتا جیسا کہ آپ نے اس کی تفصیل دلالت سارق میں پڑھی، اور اگر نماء: نہ علت حقیقیہ ہوتا اور نہ علت کے مشابہ ہوتا تو نصاب علت حقیقیہ ہوتا مگر یہاں دونوں باتیں نہیں ہیں؛ بلکہ نماء: حقیقی علت تو نہیں ہے؛ لیکن علت کے مشابہ ضرور ہے پس نماء کے حقیقی علت نہ ہونے کی وجہ سے نصاب: علت کے مشابہ ہوگا، اور نماء کے علت کے مشابہ ہونے کی وجہ سے نصاب سبب کے مشابہ ہوگا، جب نصاب میں دونوں مشابہتیں موجود ہیں تو نصاب کو علت مشابہ بالسبب کیوں کہا گیا؟ اور سبب مشابہ بالعلۃ کیوں نہیں کہا گیا؟ جواب: حکم (وجوب زکوۃ) چونکہ وصف غیر مستقل یعنی نماء تک مؤخر ہے اس لئے نصاب علت کے مشابہ ہے؛ کیونکہ اگر نماء وصف مستقل ہوتا تو نصاب سبب حقیقی ہوتا مگر چونکہ نماء مستقل بنفسہ نہیں ہے اس لئے وہ سبب حقیقی نہ ہوگا اور جب سبب حقیقی نہیں ہے تو لامحالہ علت کے مشابہ ہوگا اور یہ مشابہت: مشابہت بالسبب کے مقابلہ میں قوی ہے؛ کیونکہ نصاب اصل اور نماء وصف ہے یعنی نصاب علت کے مشابہ ہے اپنی ذات کے اعتبار سے اور سبب کے مشابہ ہے نماء پر حکم موقوف ہونے کے اعتبار سے اور نماء وصف اور تابع ہے پس اصل کو تابع پر ترجیح دیتے ہوئے نصاب کو علت مشابہ بالسبب قرار دیدیا گیا اور سبب مشابہ بالعلۃ قرار نہیں دیا گیا۔

ومن حکمه انه الخ : مصنف فرماتے ہیں اس کا حکم یہ ہے کہ وجوب زکوۃ قطعی طور پر سال کے شروع میں ظاہر نہیں ہوتا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ نصاب جب علت مشابہ بالسبب ہے اور اس کا حکم وجود نماء تک مؤخر ہے تو قطعی طور پر سال کے شروع میں زکوۃ واجب نہیں ہوسکتی ہے؛ کیونکہ سال کے شروع میں وصف نماء فوت ہے، برخلاف ان بیوع کے جن کا ہم نے پہلے ذکر کیا یعنی بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار کہ اس کا حکم یعنی ملک: عقد بیع کے وقت سے ہی حاصل ہوگی۔

ولما اشبه العلل الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ چونکہ نصاب علت کے مشابہ ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا اور نصاب کا علت کے مشابہ ہونا یعنی نصاب کا علت ہونا اصل ہے اس لئے وجوب زکوۃ تقدیر شرع میں اصل سے یعنی شروع سے ہی ثابت ہوگا؛ کیونکہ سال کے شروع ہی سے علت نصاب موجود ہے، یہاں تک کہ جلدی یعنی سال کے شروع میں ہی زکوۃ ادا کرنا صحیح ہوگا؛ لیکن یہ جلد ادا کیا ہوا مال زکوۃ: سال گذرنے کے بعد زکوۃ ہوگا۔

وَكَذٰلِكَ مَرَضُ الْمَوْتِ عِلَّةٌ لِتَغَيُّرِ الْاَحْكَامِ اِسْماً وَمَعْنىً اِلَّا اَنَّ حُكْمَهٗ يَثْبُتُ بِهٖ بِوَصْفِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَوْتِ فَاَشْبَهَ الْاَسْبَابَ مِنْ هٰذَا الْوَجْهِ وَهُوَ عِلَّةٌ فِي الْحَقِيْقَةِ وَهٰذَا اَشْبَهُ بِالْعِلَلِ مِنَ النِّصَابِ .

ترجمہ: اسی طرح مرض الموت اسماً اور معنیً تغیر احکام کی علت ہے مگر یہ کہ اس کا حکم ثابت ہوتا ہے اس (مرض الموت) کی وجہ سے اتصال بالموت کے وصف کے ساتھ پس اس اعتبار سے اسباب کے مشابہ ہوگیا اور وہ حقیقت میں علت ہے اور یہ زیادہ مشابہ ہے علتوں کے نصاب کی بہ نسبت۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ ایسے ہی مرض الموت تغیر احکام کے لئے اسم اور معنی کے اعتبار سے علت ہے یعنی جس طرح نصاب زکوۃ: وجوب زکوۃ کے لئے اسم اور معنی کے اعتبار سے علت ہے؛ حکم کے اعتبار سے علت نہیں ہے ویسے ہی مرض الموت تغیر احکام کے لئے اسم اور معنی کے اعتبار سے علت ہے، حکم کے اعتبار سے علت نہیں ہے۔ مرض الموت؛ تغیر احکام کے لئے اسم کے اعتبار سے علت اس لئے ہے کہ مرض الموت شریعت میں تغیر احکام کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی جب وہ آدمی مرض الموت میں نہیں تھا تو اس کو اپنے مال میں تصرف کا حق تھا کہ چاہے تو کسی کے لئے وصیت کردے یا ہبہ کردے یا صدقہ کردے؛ لیکن جب وہ مرض الموت میں مبتلا ہوگیا تو یہ احکام بدل گئے، اب وہ صرف ثلث مال میں تبرع کرسکتا ہے۔ مرض الموت؛ تغیر احکام کے لئے معنی کے اعتبار سے علت اس لئے ہے کہ مرض الموت اس حکم (تغیر احکام) میں مؤثر ہے؛ لیکن مرض الموت تغیر احکام کے لئے حکم کے اعتبار سے علت نہیں ہے، رہی یہ بات کہ حکم کے اعتبار سے علت کیوں نہیں ہے؟ تو مصنف **الا انه الخ** سے اس کو سمجھا رہے ہیں کہ اس کا حکم اس کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے وصف اتصال بالموت سے یعنی مرض الموت تغیر احکام کے لئے حکماً علت اس لئے نہیں ہے کہ مرض الموت کا حکم (تغیر احکام) مرض الموت سے اس وقت ثابت ہوتا ہے جبکہ وہ مرض: موت سے متصل ہو یعنی اسی مرض میں وہ مرجائے تو وہ مرض الموت تغیر احکام کے لئے علت ہوگا: اگر اسی مرض میں نہ مرا تو ایسا مرض: تغیر احکام کے لئے علت نہ ہوگا، گویا یہ حکم: وصف اتصال بالموت تک مؤخر ہے پس مرض الموت تغیر احکام کے لئے حکماً علت نہ ہوگا۔

فاشبه الاسباب من هذاالوجه: مصنف فرماتے ہیں: پس اس اعتبار سے یہ علت: اسباب کے مشابہ ہوگئی، یعنی جو علت اپنے حکم کے لئے حکماً علت نہ ہو وہ سبب کے مشابہ ہوتی ہے، اور مرض الموت بھی چونکہ حکماً اپنے حکم (تغیر احکام) کے لئے علت نہیں ہے پس یہ علت "مرض الموت" بھی اس اعتبار سے سبب کے مشابہ ہوگئی۔

وهو علة فى الحقيقة : مصنف فرماتے ہیں کہ مرض الموت: اگرچہ اسباب کے مشابہ ہے لیکن حقیقت میں یہ علت ہے سبب نہیں ہے۔

وهذا اشبه بالعلل من النصاب . مصنف فرماتے ہیں کہ مرض الموت علتوں کے زیادہ مشابہ ہے نصاب کی بہ نسبت یعنی مرض الموت کا علت ہونا جتنا قوی ہے نصاب کا علت ہونا اتنا قوی نہیں ہے: اس کی وجہ یہ ہے کہ مرض الموت کا حکم (تغیر احکام) جس وصف اتصال بالموت تک مؤخر ہے وہ اتصال بالموت اسی مرض سے ثابت ہے گویا مرض الموت کا حکم اتصال بالموت تک مؤخر نہیں ہے اس لئے مرض الموت کا علت ہونا قوی ہے، رہا نصاب تو اس کا حکم

(وجوب زکوۃ) جس وصف نماء تک مؤخر ہے وہ وصف نما اس نصاب سے ثابت نہیں ہے گویا نصاب کا حکم (وجوب زکوۃ) وصف نماء تک مؤخر ہے اس لئے نصاب کا علت ہونا اتنا قوی نہیں ہے۔

وَكَذَالِكَ شِرَاءُ الْقَرِيْبِ عِلَّةٌ لِلْعِتْقِ لٰكِنْ بِوَاسِطَةٍ هِيَ مِنْ مُوْجَبَاتِ الشِّرٰى وَهِيَ الْمِلْكُ فَكَانَ عِلَّةً يَشْبَهُ السَّبَبَ كَالرَّمْيِ

ترجمہ: اور ایسے ہی شراء قریب عتق کی علت ہے لیکن ایسے واسطہ کی وجہ سے جو شراء کے موجبات میں سے ہے اور وہ (موجَب) ملک ہے پس وہ (شراء قریب) ایسی علت ہوئی جو سبب کے مشابہ ہے جیسے تیر پھینکنا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح نصاب: وجوب زکوۃ کے لئے علت مشابہ بالسبب ہے اسی طرح رشتہ دار کا شراء (خریدنا) رشتہ دار کی آزادی کی علت ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ شراء قریب: اس کے عتق کی علت تو ہے؛ لیکن اس ملک کے واسطہ سے جو شراء کے موجَبات ومقتضیات میں سے ہے یعنی شراء علت ہے ملک کی اور ملک علت ہے عتق کی؛ کیونکہ حدیث میں ہے **من ملک ذا رحم محرم عتق علیه** کہ جو رشتہ دار کا مالک ہوا تو وہ رشتہ دار اس پر آزاد ہو جائے گا دیکھیے! شراء قریب: ملک کے واسطہ سے عتق کی علت ہے، اور جب علت اور اس کے حکم کے درمیان کسی چیز کا واسطہ ہو تو وہ علت مشابہ بالسبب ہوتی ہے پس شراء قریب: عتق کے لئے علت مشابہ بالسبب ہوئی؛ جیسے رمی یعنی تیر پھینکنا قتل کی علت مشابہ بالسبب ہے؛ کیونکہ یہاں بھی رمی اور قتل کے درمیان گھسنے کا واسطہ ہے یعنی اگر تیر اس میں گھس کر اس کو زخمی کردے تب رمی قتل کی علت ہوگی اور اس پر قصاص آئے گا اگر نہ گھسے تو اس پر صرف تیر پھینکنے سے قصاص عائد نہ ہوگا، مگر رمی اور قتل کے درمیان کا واسطہ (گھسنا اور زخمی کرنا) رمی سے ہی وجود میں آیا ہے اس لئے رمی کا قتل کی علت ہونا نصاب کی بہ نسبت زیادہ قوی ہوگا جیسا کہ مرض الموت کا علت ہونا: نصاب کی بہ نسبت زیادہ قوی ہے۔

وَإِذَا تَعَلَّقَ الْحُكْمُ بِوَصْفَيْنِ مُؤَثِّرَيْنِ كَانَ آخِرُهُمَا وُجُوْداً عِلَّةً حُكْماً لِأَنَّ الْحُكْمَ يُضَافُ إِلَيْهِ لِرُجْحَانِهِ عَلَى الْأَوَّلِ بِالْوُجُوْدِ عِنْدَهُ وَمَعْنًى لِأَنَّهُ مُؤَثِّرٌ فِيْهِ وَلِلْأَوَّلِ شُبْهَةُ الْعِلَلِ حَتّٰى قُلْنَا إِنَّ حُرْمَةَ النِّسَاءِ تَثْبُتُ بِأَحَدِ وَصْفَيْ عِلَّةِ الرِّبٰوا لِأَنَّ فِي الرِّبٰوا النَّسِيْئَةِ شُبْهَةَ الْفَضْلِ فَيَثْبُتُ بِشُبْهَةِ الْعِلَّةِ.

ترجمہ: اور جب حکم دو وصف مؤثر سے متعلق ہو تو ان دونوں میں سے جو وجود کے اعتبار سے مؤخر ہو علت ہوگا حکما اس لئے کہ حکم اس (آخر) کی طرف منسوب ہوگا اس (آخر) کے راجح ہونے کی وجہ سے اول پر اس (آخر) کے پاس (حکم کے) پائے جانے کی وجہ سے اور معنی (علت) ہوگا اس لئے کہ وہ (آخر) اس (حکم) میں مؤثر ہے اور اول کے لئے علتوں کے ساتھ مشابہت ہے یہاں تک کہ ہم نے کہا کہ نساء (ادھار) کی حرمت علت ربا کے دو وصفوں میں سے ایک وصف سے ثابت ہو جائے گی اس لئے کہ ربا النسیئہ میں فضل وزیادتی کا شبہ ہے پس یہ شبہۃ العلۃ سے ثابت ہو جائے گا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جب کوئی حکم دو وصف مؤثر سے متعلق ہو یعنی حکم کی علت دو وصف مؤثر کا مجموعہ ہو اور ان میں سے ایک پہلے اور دوسرا بعد میں پایا جائے تو دوسرا جو بعد میں پایا جا رہا ہے وہ اس حکم کے لئے حکما اور معنیً دونوں اعتبار سے علت ہوگا اسما علت نہ ہوگا، **لان الحکم یضاف الیه** سے حکما علت ہونے کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ "وہ وصف آخر" اس حکم کا حکما علت؛ اس لئے ہوگا کہ حکم اس وصف آخر کی طرف منسوب ہوگا، اس وصف آخر کی طرف حکم اس لئے منسوب ہوگا کہ وصف آخر وصف اول پر راجح ہے، وصف آخر وصف اول پر راجح اس لئے ہے کہ اس حکم کا وجود اس وصف آخر کے وجود کے وقت فورا ہوا ہے۔ اور وصف آخر اس حکم کے لئے معنی علت؛ اس لئے ہے کہ وصف آخر اس حکم میں مؤثر ہے، مؤثر اس لئے ہے کہ ہم نے دونوں وصفوں کو مؤثر فرض کیا ہے، وصف آخر اس حکم کے لئے اسما علت؛ اس لئے نہ ہوگا کہ وصف آخر اس حکم کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے، اس حکم کے لئے تو دونوں وصفوں کو وضع کیا گیا ہے۔ رہا وصف اول تو وصف اول اس حکم کے لئے صرف معنی علت ہوگا، اسما اور حکما علت نہ ہوگا، معنی علت؛ اس لئے ہوگا کہ وصف اول اس حکم میں مؤثر ہے، وصف اول اس حکم میں مؤثر؛ اس لئے ہے کہ دونوں وصفوں کو مؤثر فرض کیا گیا ہے، اسما علت اس لئے نہ ہوگا کہ وصف اول اس حکم کے لئے

وضع نہیں کیا گیا ہے اس حکم کے لئے تو دونوں وصفوں کو وضع کیا گیا ہے، حکما علت : اس لئے نہ ہوگا کہ وصف اول کے پائے جانے کے وقت فوراً وہ حکم نہیں پایا گیا ہے؛ بلکہ وصف آخر کے پائے جانے کے بعد پایا گیا ہے، پس وصف اول اور حکم کے درمیان وصف آخر کا فصل ہوا اور فصل کی صورت میں وصف حکم کے لئے حکما علت نہیں ہوتا ہے۔

وللاول شبهة العلل : وصف اول کے لئے علت سے مشابہت ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ وصف اگر اسما، معنیً ، اور حکما تینوں اعتبار سے حکم کے لئے علت ہو تو ایسی علت : علت حقیقیہ کہلاتی ہے، یہاں پر وصف اول : حکم کے لئے تینوں اعتبار سے علت نہیں ہے اس لئے وصف اول : علت حقیقیہ تو نہیں کہلائے گا؛ لیکن چونکہ وصف اول ایک اعتبار سے علت ہے یعنی وصف اول : حکم میں معنی مؤثر ہے اس لئے علت کے مشابہ ہوگا۔

حتى قلنا ان حرمة النساء الخ : یہاں سے مصنف شبہۃ العلۃ کی مثال دے رہے ہیں، مثال سے پہلے یہ جانئے کہ ایک ہے ربا الفضل اور ایک ہے ربا النسیئہ۔ ربا الفضل : کمی زیادتی کی وجہ سے ربا ہو۔ ربا النسیئہ : ادھار کی وجہ سے ربا ہو، اس مثال کا حاصل یہ ہے کی دونوں وصف مؤثر ''قدر اور جنس'' کا مجموعہ ربا کے لئے علت کاملہ یعنی علت حقیقیہ ہے۔ ربا الفضل چونکہ رباءِ حقیقی ہے؛ اس لئے اس کے لئے علت حقیقیہ یعنی جنس اور قدر کا مجموعہ ضروری ہے چنانچہ اگر ایک صاع گندم دو صاع گندم کے بدلہ بیچے تو یہ بیع جائز نہ ہوگی؛ کیونکہ اس بیع میں ربا الفضل : علت کاملہ جنس مع القدر کے ساتھ پائی جا رہی ہے۔ ربا النسیئہ : رباءِ حقیقی نہیں ہے؛ بلکہ اس میں فضل اور زیادتی کا شبہ ہے؛ کیونکہ ادھار میں عام طور پر نقد کی بہ نسبت ثمن زیادہ ہوتا ہے پس اس میں شبہۃ الفضل پایا گیا ؛ چونکہ ربا النسیئہ ربا الفضل نہیں ہے اس لئے ربا النسیئہ کے لئے علت کاملہ ضروری نہ ہوگی؛ لیکن ربا النسیئہ میں چونکہ شبہۃ الفضل ہے؛ جیسا کہ ہم نے بتلایا؛ اس لئے اس کے لئے شبہۃ العلۃ کافی ہوگا ہے، چنانچہ اگر ہروی کپڑے کی ہروی کپڑے کے ساتھ بیع سلم کیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی؛ کیونکہ یہ ربا النسیئہ ہے اور شبہۃ العلۃ یعنی دونوں وصفوں میں سے ایک وصف ''جنس'' پائی جا رہی ہے۔ یا جو کی گندم کے ساتھ بیع سلم کیا تو یہ بھی بیع جائز نہ ہوگی؛ کیونکہ اس میں بھی ربا النسیئہ ہے اور شبہۃ العلۃ یعنی دونوں وصفوں میں سے ایک وصف ''قدر'' پائی جا رہی ہے۔

وَالسَّفَرُ عِلَّةٌ لِلرُّخْصَةِ اِسْمًا وَحُكْمًا لَا مَعْنًى فَاِنَّ الْمُؤَثِّرَ هِيَ الْمَشَقَّةُ لٰكِنَّ السَّبَبَ اُقِيْمَ مَقَامَهَا تَيْسِيْرًا وَاِقَامَةُ الشَّيْءِ مَقَامَ غَيْرِهٖ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا اِقَامَةُ السَّبَبِ الدَّاعِي مَقَامَ الْمَدْعُوِّ كَمَا فِي السَّفَرِ وَالْمَرَضِ وَالثَّانِي اِقَامَةُ الدَّلِيْلِ مَقَامَ الْمَدْلُوْلِ كَمَا فِي الْخَبَرِ عَنِ الْمُحَبَّةِ اُقِيْمَ مَقَامَ الْمُحَبَّةِ فِي قَوْلِهٖ اِنْ اَحْبَبْتِنِي فَاَنْتِ طَالِقٌ وَكَمَا فِي الطُّهْرِ اُقِيْمَ مَقَامَ الْحَاجَةِ فِي اِبَاحَةِ الطَّلَاقِ.

ترجمہ: اور سفر علت ہے رخصت کے لئے اسما اور حکما نہ کہ معنیً اس لئے کہ مؤثر مشقت ہے لیکن آسانی کے لئے سبب (سفر) کو اس (مشقت) کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور شی کو اس کے غیر کے قائم مقام کرنے کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک سبب داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا ہے جیسے سفر اور مرض میں اور دوسری دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا ہے جیسے محبت کی خبر میں (خبر کو) محبت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اس کے قول میں ''اگر تو مجھ سے محبت کرتی ہے تو تجھ کو طلاق'' اور جیسے طہر میں (طہر کو) حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اباحت طلاق کے سلسلہ میں۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ سفر : رخصت کے لئے اسم اور حکم دونوں اعتبار سے علت ہے؛ لیکن معنی کے اعتبار سے علت نہیں ہے، سفر : رخصت کے لئے اسم کے اعتبار سے علت : اس لئے ہے کہ شریعت میں حکم رخصت : سفر کی طرف منسوب ہے اور حکم جس چیز کی طرف منسوب ہو وہ اس حکم کی اسما علت ہوتی ہے پس سفر : رخصت کے لئے اسما علت ہوگا۔ سفر : رخصت کے لئے حکم کے اعتبار سے علت؛ اس لئے ہے کہ رخصت : نفس سفر سے متصلا ثابت ہو جاتی ہے اور جب حکم علت سے متصلا ثابت ہو جائے تو وہ علت اس حکم کے لئے حکما علت ہوتی ہے پس سفر : حکم رخصت کے لئے حکما علت ہوگا۔ سفر : حکم رخصت کے لئے معنیً علت : اس لئے نہیں ہے کہ سفر : حکم رخصت میں مؤثر نہیں ہے، رخصت میں مؤثر مشقت سفر ہے اس لئے سفر : حکم رخصت کے لئے معنیً علت نہ ہوگا؛ لیکن چونکہ سفر اکثر مشقت کا سبب ہے اور مشقت ایک امر باطن ہے جس پر واقف ہونا ممکن نہیں ہے پس بندوں پر آسانی کے لئے

سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا۔

واقامة الشيء مقام غيره نوعان احدهما : جب ایک شی کو دوسری شی کے قائم مقام کرنے کی بات چل پڑی ہے تو مصنف نے اس کے بیان کو شروع کر دیا اور کہا کہ ایک شی کو دوسری شی کے قائم مقام کرنے کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم یہ ہے کہ سبب داعی کو مدعو کے قائم مقام کر دیا جائے جیسے سفر اور مرض کہ سفر: مشقت کا سبب داعی ہے اور چونکہ مشقت ایک امر باطن ہے جس پر مطلع ہونا متعذر اور دشوار ہے اس لئے سفر کو مشقت کے قائم مقام کر کے سفر کو حکم رخصت کے لئے اسما اور حکما علت قرار دیدیا ہے۔ ایسے ہی مرض: جان کے تلف ہونے اور مرض کے زیادہ ہونے کا سبب داعی ہے جو تلف اور زیادتی مرض رخصت کا موجب حقیقی ہے: لیکن چونکہ تلف اور زیادتی مرض امر باطن ہے اس لئے حکم رخصت کو اس کی طرف نہ منسوب کر کے مرض کو تلف اور زیادتِ مرض کے قائم مقام کر دیا گیا اور حکم رخصت کو مرض سے متعلق کر دیا گیا۔

والثانی اقامة الدليل مقام المدلول الخ: ایک شی کو دوسری شی کے قائم مقام کرنے کی دوسری قسم: دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا ہے جیسے محبت کی خبر میں خبر کو محبت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اس کے اپنی بیوی سے **فان احببتني فانت طالق** کہنے میں، اس کا حاصل یہ ہے کہ محبت کی خبر: دلیل محبت ہے، اور محبت مدلول ہے، اگر کوئی آدمی اپنی بیوی سے کہے **ان احببتني فانت طالق** کہ اگر تو مجھ سے محبت کرتی ہے تو تجھ کو طلاق پس اس کی بیوی نے کہا میں آپ سے محبت کرتی ہوں تو اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی، یہاں دلیل یعنی محبت کی خبر دینے کو: مدلول یعنی محبت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے، محبت کی خبر کو محبت کے قائم مقام؛ اس لئے کر دیا گیا ہے محبت دل میں ہوتی ہے جس پر مطلع ہونا ممکن نہیں ہے پس محبت کی خبر دینے کو محبت کے قائم مقام کر دیا گیا۔ اقامة الدليل مقام المدلول کی دوسری مثال؛ جیسے جماع سے خالی طہر جو حاجت طلاق کی دلیل ہے، اس دلیل کو مدلول یعنی حاجت طلاق کے قائم مقام کر کے اس طہر میں طلاق کو مباح کر دیا گیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ طلاق مشروع اور مباح ہونے کے باوجود ایک ممنوع چیز ہے؛ کیونکہ طلاق سے نکاح مسنون ختم ہو جاتا ہے؛ لیکن حقوق نکاح کی ادائیگی سے عاجز ہونے کے وقت ضرورتاً طلاق کی اجازت ہے، مگر یہ ضرورت امر باطن ہے، جس پر مطلع نہیں ہو یا جاسکتا ہے پس حاجت کی دلیل ''وہ طہر جو جماع سے خالی ہو جس میں مرد کو عورت سے رغبت ہوتی ہے'' کو آسانی کے لئے مدلول یعنی حاجت طلاق کے قائم مقام قرار دیکر: حکم: دلیل پر لگا دیا گیا اور یہ کہہ دیا گیا کہ ایسے طہر میں جو جماع سے خالی ہو طلاق دینا مباح ہے۔

وَاَمَّا الشَّرْطُ فَهُوَ فِي الشَّرِيْعَةِ عِبَارَةٌ عَمَّا يُضَافُ اِلَيْهِ الْحُكْمُ وُجُوْداً عِنْدَهُ لَاوُجُوْبًا بِهٖ فَالطَّلَاقُ الْمُعَلَّقُ بِدُخُوْلِ الدَّارِ يُوْجَدُ بِقَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ عِنْدَ دُخُوْلِ الدَّارِ لَابِهٖ.

ترجمہ: بہر حال شرط تو وہ شریعت میں نام ہے اس چیز کا جس کی طرف حکم منسوب کیا جاتا ہے وجود کے اعتبار سے اس چیز کے پائے جانے کے وقت نہ کہ وجوب کے اعتبار سے اس کی وجہ سے پس وہ طلاق جو دخول دار پر معلق ہو پائی جائے گی اس کے قول **انت طالق** کی وجہ سے دخول دار کے وقت نہ کہ اس (دخول دار) کی وجہ سے۔

تشریح: شرط: لغت میں علامت کو کہتے ہیں، اور شریعت میں شرط ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کی طرف حکم منسوب کیا جاتا ہو وجود کے اعتبار سے اس چیز کے پائے جانے کے وقت۔ اس چیز کی وجہ سے (حکم کا) وجوب نہ ہوتا ہو یعنی شرط کے پائے جانے کے وقت حکم پایا بھی جاتا ہے اور شرط کے معدوم ہونے کے وقت حکم معدوم بھی ہو جاتا ہے، شرط کے پائے جانے سے حکم کا وجوب نہیں ہوتا ہے، جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ شرط کے وجود سے حکم کا وجود ہوتا ہے شرط کی وجہ سے حکم کا وجوب نہیں ہوتا ہے، تو اس قاعدہ کے مطابق وہ طلاق جو دخول دار پر معلق ہو پائی جائے گی اس کے قول **انت طالق** کی وجہ سے دخول دار کے وقت نہ کہ دخول دار کی وجہ سے یعنی جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا **ان دخلت الدار فانت طالق**، اور عورت گھر میں داخل ہوگئی تو اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی؛ کیونکہ شرط (دخول دار) پائی جارہی ہے تو اس کا حکم ''طلاق'' بھی پایا جائے گا البتہ حکم طلاق کا وجوب شوہر کے قول **انت طالق** کی وجہ سے

ہوگا نہ کہ دخول دار کی وجہ سے۔

وَقَدْ يُقَامُ الشَّرْطُ مَقَامَ الْعِلَّةِ كَحَفْرِ الْبِيْرِ فِي الطَّرِيْقِ هُوَ شَرْطٌ فِي الْحَقِيْقَةِ لِاَنَّ الثِّقْلَ عِلَّةُ السُّقُوْطِ وَالْمَشْيُ سَبَبٌ مَحْضٌ لٰكِنَّ الْاَرْضَ كَانَتْ مُمْسِكَةً مَانِعَةً عَمَلَ الثِّقْلِ فَصَارَ الْحَفْرُ اِزَالَةً لِلْمَانِعِ فَثَبَتَ اَنَّهُ شَرْطٌ وَلٰكِنَّ الْعِلَّةَ لَيْسَتْ بِصَالِحَةٍ لِلْحُكْمِ لِاَنَّ الثِّقْلَ اَمْرٌ طَبْعِيٌّ لَا تَعَدِّيَ فِيْهِ وَالْمَشْيُ مُبَاحٌ بِلَاشُبْهَةٍ فَلَمْ يَصْلُحْ اَنْ يُجْعَلَ عِلَّةً بِوَاسِطَةِ الثِّقْلِ وَاِذَالَمْ يُعَارِضِ الشَّرْطَ مَا هُوَ عِلَّةٌ وَلِلشَّرْطِ شُبْهَةٌ بِالْعِلَلِ لِمَا يَتَعَلَّقُ بِهٖ مِنَ الْوُجُوْدِ اُقِيْمَ مَقَامَ الْعِلَّةِ فِي ضِمَانِ النَّفْسِ وَالْاَمْوَالِ جَمِيْعًا ۔

ترجمہ: اور کبھی شرط کو علت کے قائم مقام کیا جاتا ہے جیسے راستے میں کنواں کھودنا یہ حقیقت میں شرط ہے اس لئے کہ ثقل سقوط کی علت ہے اور چلنا سبب محض ہے لیکن زمین رکاوٹ ہے جو ثقل کے عمل کو روکنے والی ہے پس ہوگیا کنواں کھودنا مانع کو دور کرنا پس ثابت ہوگیا کہ وہ (حفر) شرط ہے لیکن علت حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے کہ ثقل ایک طبعی امر ہے جس میں تعدی نہیں ہے اور چلنا بلا شبہ مباح ہے پس وہ اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ اس کو ثقل کے واسطہ سے علت بنادیا جائے اور جب شرط کے معارض نہیں ہے وہ جو علت ہے اور شرط کے لئے علتوں کے ساتھ مشابہت ہے اس وجود کی وجہ سے جو شرط کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو وہ (شرط) علت کے قائم مقام کردی گئی نفس اور اموال تمام کے ضمان میں۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی شرط کو علت کے قائم مقام اور خلیفہ بنادیا جاتا ہے یعنی علت کی طرح شرط کی طرف حکم کی نسبت کردی جاتی ہے اور اس کے مرتکب پر ضمان واجب کیا جاتا ہے، اگر چہ حقیقت کے اعتبار سے شرط: علت کی طرح حکم میں مؤثر نہیں ہوتی ہے؛ جیسے اگر کوئی شخص اپنے غیر مملوک راستے میں کنواں کھودتا ہے اور اس میں کوئی شخص گر کر مر جاتا ہے تو ضمانِ دیت کنواں کھودنے والے پر واجب ہوگا، مصنف فرماتے ہیں کہ: غیر مملوک راستہ میں کنواں کھودنا: درحقیقت اس کنویں میں گر کر مرنے کی "شرط ہے" علت نہیں ہے؛ اس لئے کہ اس سقوط کی علت گرنے والے کے جسم کا بوجھ اور ثقل ہے؛ کیونکہ ثقل کی طبیعت نیچے کی طرف مائل ہونا ہے، اور اس گرنے والے کا اس کی طرف چل کر آنا اس کنویں میں گرنے کا سبب محض ہے، سبب اس لئے ہے کہ اس کا چلنا اس کنویں میں گرنے کی طرف مفضی ہے، اس کنویں کی طرف چلنا علت نہیں ہے؛ کیونکہ اگر کوئی آدمی کسی جگہ سو جائے اور اس جگہ کے نیچے کنواں کھود دیا جائے تو وہ آدمی اس میں بغیر چلے ہوئے گر جائے گا پتہ چلا کہ اس کی طرف چلنا علت نہیں ہے اگر چلنا علت ہوتا تو بغیر چلے اس میں نہ گرتا؛ حالانکہ وہ بغیر چلے اس میں گر گیا ہے، بہر حال اس گرنے والے کے جسم کے ثقل کی طبیعت نیچے کی طرف مائل ہونا ہے؛ لیکن زمین ثقل کے عمل یعنی اس کنویں میں گرنے سے مانع ہے پس کنویں کا کھودنا اس مانع کو زائل کرنا ہے اور مانع کو زائل کرنا شرط کے قبیل سے ہے پس ثابت ہوگیا کہ کنواں کھودنا شرط ہے، دیکھیے! شرط کو علت کے قائم مقام اور خلیفہ بنادیا گیا ہے کہ ضمان دیت شرط کی طرف منسوب کر کے مرتکب شرط پر واجب کیا گیا ہے، اور علت کی طرف حکم (ضمان دیت) کو منسوب نہیں کیا گیا ہے۔

ولکن العلة لیست بصالحة للحکم الخ : یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ اگر علت موجود ہو تو حکم کو شرط کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا ہے؛ بلکہ حکم: علت کی طرف منسوب ہوتا ہے، پس یہاں بھی حکم (ضمان دیت) کو ثقل (علت) کی طرف منسوب کرنا چاہئے؛ شرط یعنی کنواں کھودنے کی طرف منسوب کر کے کھودنے والے پر ضمان دیت واجب نہ کرنا چاہئے؟ مصنف نے یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ علت ثقل صالح للحکم نہیں ہے یعنی علتِ ثقل اِس کی صلاحیت نہیں رکھتی کہ حکم (ضمان دیت) کو اس کی طرف منسوب کیا جائے؛ کیونکہ ثقل ایک امر طبعی ہے؛ کیونکہ اللہ نے اس کو اسی طرح پیدا کیا ہے اس میں کوئی تعدی نہیں ہے اور یہ ضمان: تعدی کا ضمان ہے، بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ ثقل صالح للحکم نہیں ہے اور جب صالح للحکم نہیں ہے تو اس علتِ ثقل کی طرف حکم (ضمان دیت) کو کیسے منسوب کیا جائے گا پس تمہارا اعتراض صحیح نہ ہوا۔

والمشی مباح بلاشبهة الخ : یہ عبارت بھی ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ ہم نے تسلیم کیا کہ علتِ ثقل صالح للحکم نہیں ہے؛ لیکن

یہاں سبب (چلنا) تو موجود ہے، سبب کی طرف حکم کو منسوب کر دیتے؛ کیونکہ سبب: علت کے قریب ہے نہ کہ شرط کی طرف جو علت سے بعید ہے؟ مصنف نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ مشی یعنی چلنا بلاشبہ امر مباح ہے پس مشی اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کہ اس کو ثقل کے واسطے سے علت ٹھہرا دیا جائے؛ کیونکہ ضمان: جنایت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے اور مشی امر مباح ہے پس مشی میں جنایت نہ ہوگی اور مشی بھی صالح للحکم نہ ہوگا، پس ایسے وقت میں ضروری ہوا کہ حکم کو شرط کی طرف منسوب کیا جائے؛ کیونکہ جب علتِ ثقل: شرط (کنواں کھودنے) کے معارض نہیں ہے، معارض اس لئے نہیں ہے یہ علت صالح للحکم نہیں ہے اور شرط صالح للحکم ہے حال یہ کہ شرط کو علت سے مشابہت بھی ہے؛ کیونکہ جس طرح حکم کا وجود علت سے متعلق ہے اسی طرح حکم کا وجود شرط سے بھی متعلق ہے تو شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا گیا نفس اور اموال تمام کے ضمان میں کہ کنواں کھودنے کی وجہ سے نفس کا ضمان واجب ہوگا جبکہ کوئی نفس: کنواں میں گر کر ہلاک ہو جائے، یا کوئی دوسری چیز گر کر ہلاک ہو جائے تو اس کا ضمان بالمال واجب ہوگا؛ لیکن کفارہ یعنی قصاص واجب نہ ہوگا اور نہ وہ میراث سے محروم ہوگا اگر کنواں کھودنے والا اس ہلاک ہونے والے کا وارث ہے؛ کیونکہ قصاص اور میراث سے محرومی قتل کی وجہ سے ہوتی ہے اور یہ کھودنا قتل نہیں ہے۔

وَاَمَّا اِذَا كَانَتِ الْعِلَّةُ صَالِحَةً لَمْ يَكُنِ الشَّرْطُ فِي حُكْمِ الْعِلَّةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ شُهُوْدَ الشَّرْطِ وَالْيَمِيْنِ اِذَا رَجَعُوْا جَمِيْعًا بَعْدَ الْحُكْمِ اِنَّ الضَّمَانَ عَلٰى شُهُوْدِ الْيَمِيْنِ لِاَنَّهُمْ شُهُوْدُ الْعِلَّةِ وَكَذَا الْعِلَّةُ وَالسَّبَبُ اِذَا اجْتَمَعَا سَقَطَ حُكْمُ السَّبَبِ كَشُهُوْدِ التَّخْيِيْرِ وَالْاِخْتِيَارِ اِذَا اجْتَمَعُوْا فِي الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ ثُمَّ رَجَعُوْا بَعْدَ الْحُكْمِ اِنَّ الضَّمَانَ عَلٰى شُهُوْدِ الْاِخْتِيَارِ لِاَنَّهٗ هُوَ الْعِلَّةُ وَالتَّخْيِيْرُ سَبَبٌ۔

ترجمہ: اور بہر حال جب علت صالح ہو تو شرط علت کے حکم میں نہ ہوگی اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ شرط و یمین کے تمام گواہ جب فیصلہ کے بعد رجوع کر لے تو ضمان یمین کے گواہوں پر ہوگا اس لئے کہ وہ لوگ علت کے گواہ ہیں اور ایسے ہی علت اور سبب جب جمع ہو جائے تو سبب کا حکم ساقط ہو جائے گا جیسے تخییر اور اختیار کے گواہ جب طلاق اور عتاق میں جمع ہو جائیں پھر حکم کے بعد رجوع کر لیں تو ضمان اختیار کے گواہوں پر ہوگا اس لئے کہ وہ (اختیار) علت ہے اور تخییر سبب ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جب علت اور شرط جمع ہو جائے اور علت اس بات کی صلاحیت رکھتی ہو کہ اس کی طرف حکم کو منسوب کیا جائے تو ایسے وقت میں شرط علت کے حکم میں یعنی علت کے قائم مقام نہ ہوگی؛ بلکہ حکم کو اس علت کی طرف منسوب کیا جائے گا، مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ جب علت صالح للحکم ہو تو حکم کو شرط کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا؛ بلکہ علت کی طرف منسوب کیا جائے گا ہم نے کہا ہے کہ شرط اور یمین کے گواہ سب کے سب قاضی کے حکم کے بعد رجوع کر لے تو ضمان یمین کے گواہ پر ہوگا؛ اس لئے کہ یمین کے گواہ علت کے گواہ ہیں اس کی تفصیل یہ ہے کہ چند لوگوں نے قاضی کے پاس گواہی دی کہ فلاں نے اپنی بیوی سے ان دخلت الدار فانت طالق کہا ہے، یہ تعلیق: یمین بغیر اللہ ہے جیسا کہ پہلے آیا، پس یہ لوگ شہود یمین یعنی یمین کے گواہ ہوئے، پھر دوسرے چند لوگوں نے قاضی کے سامنے وجود شرط کی گواہی دی کہ اس کی بیوی گھر میں داخل ہو گئی ہے یعنی دخول دار کی شرط پائی گئی ہے، یہ لوگ شہود شرط ہیں؛ کیونکہ یہ لوگ گواہی دے رہے ہیں کہ شرط پائی گئی ہے؛ پھر قاضی نے فیصلہ کر دیا کہ اس کی بیوی کو طلاق ہو گئی اور شوہر کو مہر ادا کرنے کا حکم دیدیا چنانچہ مرد نے مہر ادا کر دیا اس کے بعد یمین اور شرط تمام کے گواہوں نے رجوع کر لیا تو اس مہر کا ضمان یمین کے گواہ پر ہوگا؛ کیونکہ یمین وقوع طلاق اور لزوم مہر کی علت ہے اور یہ علت اس بات کی صلاحیت بھی رکھتی ہے کہ حکم یعنی ضمان کو اس کی طرف منسوب کیا جائے پس شرط کی طرف حکم کو منسوب نہیں کیا جائے گا جیسا کہ ہم نے کہا پس ضمان شہود علت پر خاص طور سے لازم ہوگا۔

و كذا العلة والسبب اذا اجتمعا الخ: اسی طرح وہ علت جو صالح للحکم ہے اور سبب دونوں جمع ہو جائے تو سبب کا حکم ساقط ہو جائے گا یعنی جس طرح شرط کے، صالح للحکم علت کے ساتھ جمع ہونے کے وقت شرط کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے اور حکم کو علت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، ویسے ہی صالح للحکم علت

کے ساتھ سبب کے جمع ہونے کے وقت سبب کا بھی اعتبار ساقط ہو جاتا ہے اور حکم کو علت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے؛ جیسے تخییر اور اختیار کے گواہ جب طلاق اور عتاق میں جمع ہو جائے اور پھر قاضی کے حکم کے بعد یہ سب گواہ اپنی گواہی سے رجوع کر لے تو ضمان اختیار کے گواہ پر ہوگا اس لئے کہ وہ اختیار علت ہے اور تخییر سبب ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ دو گواہوں نے گواہی دی کہ فلاں شوہر نے اپنی بیوی کو اختیار دیا ہے اور کہا ہے اختاری نفسک ، یاد رہے کہ یہ دونوں گواہ تخییر کے گواہ ہیں یعنی شہود تخییر ہیں؛ کیونکہ تخییر کے معنی اختیار دینا ہے اور یہ لوگ اختیار دینے کی گواہی دے رہے ہیں پس یہ لوگ شہود تخییر ہوئے ، اور دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی کہ اس کی بیوی نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا ہے یعنی اخترت نفسی کہا ہے، یہ لوگ شہود اختیار ہیں کیونکہ یہ اس کی بیوی کے اختیار کرنے کی گواہی دے رہے ہیں؛ شہود تخییر اور شہود اختیار کا یہ اجتماع تو طلاق میں ہے، رہا عتاق میں شہود تخییر اور شہود اختیار کا جمع ہونا تو اس کی صورت یہ ہے کہ دو گواہوں نے گواہی دی کہ آقا نے اپنے غلام سے کہا ہے ان شئت فانت حر، یہ لوگ شہود تخییر ہیں پھر دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی کہ اس غلام نے عتق کو اختیار کر لیا ہے بایں طور اس نے اسی مجلس میں کہا ہے شئت پس قاضی نے وقوع طلاق اور شوہر پر لزوم مہر اور اس غلام کے آزاد ہونے کا فیصلہ کر دیا پھر تمام گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو ضمان یعنی مہر اور غلام کی قیمت شہود اختیار پر لازم ہوگا اس لئے کہ اختیار: حکم طلاق، لزوم مہر اور عتاق کی علت ہے اور یہ علت اس بات کی صلاحیت بھی رکھتی ہے کہ اس کی طرف حکم کو منسوب کیا جائے، رہا تخییر تو یہ سبب محض ہے؛ کیونکہ یہ مفضی الی الحکم ہے پس صالح للحکم علت کے پائے جانے کے وقت حکم کو سبب کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا اور شہود تخییر پر ضمان نہ ہوگا۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا اخْتَلَفَ الْوَلِیُّ وَالْحَافِرُ فَقَالَ الْحَافِرُ اِنَّهٗ اَسْقَطَ نَفْسَهٗ کَانَ الْقَوْلُ قَوْلَهٗ اِسْتِحْسَانًا لِاَنَّهٗ یَتَمَسَّکُ بِمَا هُوَ الْاَصْلُ وَهُوَ صَلَاحِیَةُ الْعِلَّةِ لِلْحُکْمِ وَیُنْکِرُ خِلَافَةَ الشَّرْطِ بِخِلَافِ مَا اِذَا ادَّعَی الْجَارِحُ الْمَوْتَ بِسَبَبٍ آخَرَ لَا یُصَدَّقُ لِاَنَّهٗ صَاحِبُ عِلَّةٍ.

ترجمہ: اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا کہ جب ولی اور حافر (کنواں کھودنے والے) نے اختلاف کیا چنانچہ حافر نے کہا اس نے خود کو (کنویں میں) گرایا ہے تو استحساناً قول اس (حافر) کا قول (قبول) ہوگا اس لئے کہ وہ (حافر) ایسی چیز کے ساتھ استدلال کرتا ہے جو اصل ہے اور وہ (اصل) علت کا حکم کی صلاحیت رکھنا ہے اور وہ شرط کے خلیفہ ہونے کا انکار کرتا ہے برخلاف اس کے کہ جب جارح نے دوسرے سبب سے موت کا دعوی کیا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اس لئے کہ وہ (جارح) صاحب علت ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ یہ بات جو گذری ہے کہ جب علت اور شرط جمع ہوں، اور علت صالح للحکم ہو تو حکم کو شرط کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا؛ بلکہ حکم اس علت صالحہ کی طرف منسوب ہوگا اسی قاعدہ کی بنیاد پر ہم نے کہا ہے کہ اگر کنویں میں گر کر ہلاک ہونے والے کے وارث: اور کنواں کھودنے والے کے درمیان اختلاف ہو گیا، چنانچہ حافر (کنواں کھودنے والے) نے کہا کہ اس نے اپنے آپ کو اس کنویں میں گرایا ہے یعنی عمداً گرا ہے حافر کے اس قول کی بنیاد پر حافر پر ضمان نہ آئے گا؛ کیونکہ کنواں کھودنا شرط ہے اور عمداً گرنا ایسی علت ہے جس کی طرف حکم یعنی تلف کو منسوب کیا جا سکتا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر علت صالح للحکم ہو تو حکم کو علت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور شرط کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے پس حافر پر ضمان نہیں آئے گا، اور کنویں میں گر کر ہلاک ہونے والے کے ولی نے کہا کہ وہ بغیر عمد گرا ہے، ولی کے اس قول کے مطابق حکم: شرط کی طرف منسوب ہوگا کہ یہ علت صالح للحکم نہیں ہے پس شرط کا اعتبار ہوگا اور ضمان: حافر پر ہونا چاہئے جیسا کہ گذرا، تو اس اختلاف کی صورت میں استحساناً یعنی خلاف قیاس حافر کا قول قبول کیا جائے گا؛ کیونکہ حافر اصل کے ساتھ استدلال کر رہا ہے اور شرط کے خلیفہ ہونے کا انکار کر رہا ہے وہ اس طرح کہ حافر کا کہنا یہ ہے کہ وہ عمداً گر کر مرا ہے اور عمداً گرنا ایسی علت ہے جو صالح للحکم ہے اور علت کی اصل صالح للحکم ہی ہونا ہے رہا شرط کا اس کا خلیفہ ہونا تو یہ عارضی چیز ہے جو ضرورت کے وقت متحقق ہوتی ہے اور وہ ضرورت علت کا صالح للحکم نہ ہونا ہے پس اس کا استدلال اصل کے ساتھ ہوا، لہذا اس حافر کا قول خلاف قیاس قبول کیا جائے گا، قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ ہلاک ہونے والے کے ولی کا قول قبول کیا جاتا؛ کیونکہ ظاہر حال اسی ولی کے لئے شاہد ہے اس لئے کہ انسان عادۃً اپنے آپ کو عمداً ہلاک نہیں کرتا ہے، امام ابو یوسف کا پرانا قول یہی ہے؛ لیکن

ہم جواب دیں گے کہ بلاشبہ یہ بات ظاہر ہے؛ لیکن دوسرا ظاہر اس ظاہر کا معارض ہے دوسرا ظاہر یہ ہے کہ یہ ہلاک ہونے والا بینا ہے اور بینا اپنے سامنے دیکھتا ہے پس بغیر قصد اس میں کیسے گر جائے گا لہذا ظاہر یہی ہے کہ وہ عمداً گرا ہوگا اور عمداً گرنا ایسی علت ہے جو صالح حکم ہے لہذا حکم (ہلاک ہونا) اسی کی طرف منسوب ہوگا اور شرط (کنواں کھودنے) کو علت کے قائم مقام کر کے اس کی طرف حکم منسوب نہ ہوگا۔

بخلاف ما اذا ادعى الجارح الموت الخ : برخلاف اس کے کہ جب جارح دعوی کرے دوسرے سبب سے موت کا تو اس کی بات نہیں مانی جائے گی اس لئے کہ وہ صاحب علت ہے یعنی کسی آدمی نے دوسرے آدمی کو زخم لگایا اور مجروح مر گیا اب مجروح کے ولی اور جارح کے درمیان اختلاف ہو گیا جارح نے کہا کہ وہ کسی دوسرے سبب سے مرا ہے نہ کہ میرے زخم لگانے سے اور مجروح کے ولی نے کہا کہ وہ جرح کی وجہ سے مر گیا ہے تو جارح کا قول قبول نہیں کیا جائے گا؛ کیونکہ موت کی علت جرح ہے جو جارح سے صادر ہوا ہے اور جرح صالح للحکم علت ہے یعنی جرح کی طرف حکم موت کو منسوب کیا جا سکتا ہے پس صالح للحکم علت کے وجود کے وقت جارح کا قول قبول نہیں کیا جائے گا بلکہ مجروح کے ولی کا قول قبول کیا جائے گا جو اصل سے استدلال کر رہا ہے پس ضمان جارح پر ہوگا۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا حَلَّ قَيْدَ عَبْدٍ حَتّٰى اَبَقَ لَمْ يَضْمَنْ لِاَنَّ حَلَّهٗ شَرْطٌ فِي الْحَقِيْقَةِ وَلَهٗ حُكْمُ السَّبَبِ لِمَا اَنَّهٗ سَبَقَ الْاِبَاقَ الَّذِيْ هُوَ عِلَّةُ التَّلَفِ فَالسَّبَبُ مَا يَتَقَدَّمُ وَالشَّرْطُ مَا يَتَاَخَّرُ ثُمَّ هُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لِاَنَّهٗ قَدْ اِعْتَرَضَ عَلَيْهِ مَا هُوَ عِلَّةٌ قَائِمَةٌ بِنَفْسِهَا غَيْرُ حَادِثَةٍ بِالشَّرْطِ وَكَانَ هٰذَا كَمَنْ اَرْسَلَ دَابَّةً فِي الطَّرِيْقِ فَجَالَتْ يُمْنَةً وَيُسْرَةً ثُمَّ اَصَابَتْ شَيْئًا لَمْ يَضْمَنْهُ اِلَّا اَنَّ الْمُرْسِلَ صَاحِبُ سَبَبٍ فِي الْاَصْلِ وَهٰذَا صَاحِبُ شَرْطٍ جُعِلَ مُسَبِّبًا۔

ترجمہ: اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے غلام کی بیڑی کھول دی یہاں تک کہ وہ بھاگ گیا تو وہ (کھولنے والا) ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس کا کھولنا در حقیقت شرط ہے اور اس کے لئے سبب کا حکم ہے کیونکہ وہ (شرط) اس بھاگنے پر مقدم ہے جو تلف کی علت ہے پس سبب وہ ہے جو (علت پر) مقدم ہو اور شرط وہ ہے جو (علت سے) مؤخر ہو پھر وہ (شرط) سبب محض ہے اس لئے کہ اس پر وہ چیز پیش آئی ہے جو علت ہے۔ بذات خود قائم ہے شرط سے پیدا نہیں ہوئی ہے اور یہ (بیڑی کھولنا) اس شخص (کے فعل) کی طرح ہے جس نے راستہ میں چوپایہ چھوڑا پھر وہ دائیں بائیں گھوما پھر کسی چیز کو ہلاک کر دیا تو وہ (چھوڑنے والا) اس کا ضامن نہ ہوگا مگر یہ کہ (جانور) چھوڑنے والا در اصل صاحب سبب ہے اور یہ صاحب شرط ہے جس کو مسبب بنا دیا گیا ہے۔

تشریح: یہاں سے پچھلے ہی قاعدہ پر دوسری تفریع ہے چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ اسی بنا پر کہ جب علت صالح للحکم ہو تو حکم: شرط اور سبب کی طرف منسوب نہ ہوگا؛ بلکہ علت کی طرف منسوب ہوگا؛ ہم نے کہا کہ جب کوئی انسان غلام کی بیڑی کھول دے یہاں تک کہ وہ غلام بھاگ جائے تو کھولنے والا غلام کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا؛ اس لئے کہ اس کا کھولنا در حقیقت شرط ہے کیونکہ بیڑی بھاگنے سے مانع تھی اور بیڑی کھولنا مانع کو دور کرنا ہے اور مانع کو دور کرنا شرط ہے جیسا کہ گذرا؛ لیکن بیڑی کھولنے اور بھاگنے کے درمیان فاعل مختار (غلام) کا فعل ''اباق'' پایا جا رہا ہے اور یہی فعل اباق: تلف کی علت ہے اور یہ ایسی علت ہے جو اس بات کی صلاحیت رکھتی ہے کہ اس کی طرف حکم تلف کو منسوب کیا جائے پس حکم کو شرط کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا اور بیڑی کھولنے والا غلام کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا، مصنف فرماتے ہیں کہ بیڑی کھولنا اگرچہ حقیقت میں شرط ہے جیسا کہ گذرا؛ لیکن اس میں سبب کا معنی پایا جاتا ہے؛ کیونکہ سبب حقیقی علت کے وجود پر مقدم ہوتا ہے جیسا کہ شرط علت سے مؤخر ہوتی ہے اور یہ وصف: بیڑی کھولنے کو حاصل ہے؛ کیونکہ بیڑی کھولنا اس فعل اباق (بھاگنے) پر مقدم ہے جو تلف کی علت ہے پس ثابت ہو گیا کہ بیڑی کھولنا جو شرط ہے اس میں سبب کا معنی پایا جاتا ہے۔

ثم هو سبب محض الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ وہ یعنی بیڑی کھولنا اگرچہ سبب کے مشابہ ہے یعنی اس میں سبب کا معنی پایا جاتا ہے؛ لیکن بیڑی کھولنا سبب محض ہے یعنی ایسا سبب نہیں ہے جس میں علت کا معنی پایا جاتا ہو؛ کیونکہ جس سبب میں علت کا معنی پایا جاتا ہے: علت اسی سبب سے پیدا ہوتی ہے

حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ اس سبب (بیڑی کھولنے) پر ایسی علت پیش آئی ہے جو قائم بنفسھا یعنی مستقل ہے، شرط (بیڑی کھولنے) سے پیدا نہیں ہوئی ہے اور وہ علت اس غلام کا بھاگنا ہے، پس جب بیڑی کھولنے کا شرط ہونا، اس کا سبب کے حکم میں ہونا، اور اس میں علت کے معنی کا نہ ہونا ثابت ہو گیا تو یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ وہ بیڑی کھولنا ایسی شرط ہے جو سبب کے حکم میں ہے علت کے حکم میں نہیں ہے، پس حکم تلف کو اس شرط کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا جیسا کہ اس شرط کی طرف منسوب کیا گیا تھا جس میں علت کا معنی ہو جیسے کنواں کھودنا پس اس بنیاد پر اس شخص پر ضمان لازم نہ ہوگا جس نے غلام کی بیڑی کھولی ہے۔

وکان ھذا کمن ارسل دابۃ الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ عدم ضمان میں یہ بیڑی کھولنا اس شخص کی طرح ہے یعنی اس شخص کے فعل کی طرح ہے جس نے راستہ میں جانور چھوڑا اور وہ جانور دائیں بائیں گھوما پھر کسی چیز کو ہلاک کر دیا تو یہ چھوڑنے والا اس سامان کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا، یعنی کسی انسان نے راستہ میں جانور چھوڑا اور وہ جانور راستہ کے دائیں بائیں گھوما پھر چلا، یا ٹھہر کر اسی راستہ میں چلا اور کسی چیز کو ہلاک کر دیا تو اس تلف کا ضمان مرسل یعنی چھوڑنے والے پر واجب نہ ہوگا؛ کیونکہ اس کا فعل ارسال یعنی جانور چھوڑنا: دائیں بائیں چکر کاٹنے یا ٹھہرنے کی وجہ سے منقطع ہو گیا ہے، پھر اس جانور نے اپنے اختیار سے نیا دوسرا سیر شروع کیا ہے یعنی ارسال اور سامان تلف کرنے کے درمیان: فاعل مختار یعنی جانور کا فعل موجود ہے اور یہ فعل؛ ایسی علت ہے جس کی طرف حکم تلف کو منسوب کیا جا سکتا ہے اور جب اس کی طرف حکم تلف منسوب کیا جا سکتا ہے تو سامان کے تلف ہونے کی نسبت ارسال کی طرف نہیں کی جائے گی؛ بلکہ جانور کے فعل کی طرف نسبت کی جائے گی، جب ایسی بات ہے تو مرسل پر ضمان بھی واجب نہ ہوگا، ہاں اگر اس جانور کے لئے اس راستہ کے سوا دوسرا راستہ نہ ہو؛ بلکہ صرف وہی راستہ ہو جس پر اس کو چھوڑا ہے تو اس وقت ضمان مرسل پر ہوگا اور یہ مرسل ہنکانے والے کے مانند ہوگا، اسی طرح اگر وہ جانور دائیں بائیں نہ گھومے؛ بلکہ اسی طرف چلتا رہے جس طرف اس کو چھوڑا ہے اور کوئی سامان تلف کر دے تو اس صورت میں بھی مرسل پر ضمان واجب ہوگا ؛ کیونکہ جب تک جانور اس رخ پر چلتا رہے گا تو مرسل سائق کے مانند ہوگا اور سائق پر ضمان واجب ہوتا ہے لہذا ان دونوں صورتوں میں بھی مرسل پر ضمان واجب ہوگا۔

الا ان المرسل صاحب سبب فی الاصل الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ اگرچہ بیڑی کھولنا عدم ضمان میں ارسال کے مانند ہے مگر بیڑی کھولنے اور ارسال کے درمیان فرق ہے وہ یہ کہ مرسل دراصل صاحب سبب ہے یعنی ارسال سبب ہے اور مرسل صاحب سبب ہے اور یہ یعنی بیڑی کھولنے والا صاحب شرط ہے یعنی بیڑی کھولنا شرط ہے اور یہ کھولنے والا صاحب شرط ہے جس کو مسبِّب قرار دیا گیا ہے؛ کیونکہ بیڑی کھولنا جو شرط ہے اس میں سبب کا معنی پایا جاتا ہے پس بیڑی کھولنے والا مسبِّب ٹھہرا۔

قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ وَاَبُوْ يُوْسُفَ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ فِيْمَنْ فَتَحَ بَابَ قَفَصٍ فَطَارَ الطَّيْرُ اِنَّهُ لَمْ يَضْمَنْ لِاَنَّ هٰذَا شَرْطٌ جَرٰى مَجْرَى السَّبَبِ لِمَا قُلْنَا وَقَدْ اِعْتَرَضَ عَلَيْهِ فِعْلُ الْمُخْتَارِ فَبَقِيَ الْاَوَّلُ سَبَبًا مَّحْضًا فَلَمْ يُجْعَلِ التَّلَفُ مُضَافًا اِلَيْهِ بِخِلَافِ السُّقُوْطِ فِي الْبِيْرِ لِاَنَّهُ لَا اِخْتِيَارَ لَهٗ فِي السُّقُوْطِ حَتّٰى لَوْ اَسْقَطَ نَفْسَهٗ هَدَرَ دَمُهٗ.

ترجمہ: امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جس نے پنجرے کے دروازے کو کھولا پس پرندہ اڑ گیا کہ وہ ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ یہ (پنجرہ کھولنا) ایسی شرط ہے جو سبب کے قائم مقام ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے کہا اور اس (شرط) پر فاعل مختار کا فعل طاری ہوا ہے پس پہلا سبب محض بن کر باقی رہا پس تلف اس کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا برخلاف کنواں میں گرنے کے اس لئے کہ اس (گرنے والے) کے لئے گرنے میں کوئی اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اگر خود کو گرایا تو اس کا خون رائیگاں جائے گا۔

تشریح: اس شخص کے بارے میں جس نے پنجرے کے دروازے کو کھولا اور پرندہ اڑ گیا شیخین نے فرمایا کہ دروازہ کھولنے والا اس پرندے کی

قیمت کا ضامن نہ ہوگا؛ کیونکہ یہ یعنی دروازہ کھولنا شرط ہے شرط اس لئے ہے کہ دروازہ کھولنا مانع کو دور کرنا ہے اور مانع کو دور کرنا شرط ہے پس پنجرے کے دروازے کو کھولنا شرط ہوا، اور یہ ایسی شرط ہے جو سبب کے قائم مقام ہے یعنی اس شرط میں سبب کا معنی پایا جاتا ہے اس وجہ سے جو ہم نے کہا، وہ وجہ یہ ہے کہ یہ شرط (پنجرے کا دروازہ کھولنا) علت (پرندے کے فعل اڑنے) پر مقدم ہے اس لئے اس میں سبب کا معنی پایا گیا؛ کیونکہ اگر شرط علت پر مقدم ہو تو اس میں سبب کا معنی پایا جاتا ہے، اور اس شرط پر فاعل مختار پرندہ کا فعل (اڑنا) طاری ہوا ہے اور اس کا یہ فعل: شرط (دروازہ کھولنے) سے پیدا نہیں ہوا ہے؛ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ دروازہ کھولنے کے باوجود پرندہ نہ اڑے جب یہ فعل: شرط سے پیدا نہیں ہوا تو اس شرط میں علت کا معنی نہیں پایا گیا؛ بلکہ اس شرط میں صرف سبب کا معنی پایا گیا جب اس شرط میں علت کا معنی نہیں پایا گیا تو حکم (تلف) اس شرط کی طرف منسوب بھی نہ ہوگا اور جب حکم تلف اس شرط کی طرف منسوب نہ ہوگا تو صاحب شرط یعنی دروازہ کھولنے والا پرندہ کی قیمت کا ضامن بھی نہ ہوگا۔

بخلاف السقوط فی البیر الخ : یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ کنویں میں گرنا بھی فاعل مختار کا فعل ہے جو شرط یعنی کنواں کھودنے پر طاری ہوا ہے اور یہ فعل بھی اس شرط (کنواں کھودنے سے) پیدا نہیں ہوا ہے لہذا اس شرط میں بھی علت کا معنی نہیں پایا گیا اور جب علت کا معنی نہیں پایا گیا تو کنواں کھودنے والے پر ضمان دیت واجب نہ ہونا چاہئے حالانکہ مذکورہ کنواں کھودنے والے پر آپ ضمان دیت واجب کرتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ کنویں میں گرنے والا اگرچہ فاعل مختار ہے؛ لیکن کنویں میں گرنا اس کا فعل اختیاری نہیں ہے کہ اس کی طرف حکم (ہلاکت) منسوب کیا جائے گا پس ضروری ہوا کہ حکم ہلاکت کو شرط کی طرف منسوب کیا جائے، ہاں اگر یہ گرنے والا کنویں میں عمداً گرا ہو تو حکم ہلاکت گرنے والے کی طرف منسوب ہوگا کھودنے والے کی طرف منسوب نہ ہوگا اور ضمان دیت کنواں کھودنے والے پر واجب نہ ہوگا اور اس کا خون رائیگاں جائے گا۔ امام محمد کے نزدیک مذکورہ صورت میں پرندہ کا اڑنا فاعل غیر مختار کا فعل ہے اور یہ فعل اس شرط یعنی پنجرے کے دروازہ کھولنے سے پیدا ہوا ہے اس لئے یہ شرط ایسی ہوئی جس میں علت کا معنی ہے پس حکم تلف پنجرے کے دروازہ کھولنے کی طرف منسوب ہوگا اور کھولنے والا اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

> **وَاَمَّا الْعَلَامَةُ فَمَا يُعَرِّفُ الْوُجُوْدَ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَّتَعَلَّقَ بِهٖ وُجُوْبٌ وَ لَا وُجُوْدٌ وَقَدْ يُسَمَّى الْعَلَامَةُ شَرْطًا وَذٰلِكَ مِثْلُ الْاِحْصَانِ فِي بَابِ الزِّنَا فَاِنَّهٗ اِذَا ثَبَتَ كَانَ مُعَرِّفًا لِّحُكْمِ الزِّنَا فَاَمَّا اَنْ يُّوْجَدَ الزِّنَا بِصُوْرَتِهٖ وَيَتَوَقَّفُ اِنْعِقَادُهٗ عِلَّةً عَلٰى وُجُوْدِ الْاِحْصَانِ فَلَا وَلِهٰذَا لَمْ يَضْمَنْ شُهُوْدُ الْاِحْصَانِ اِذَا رَجَعُوْا بِحَالٍ.**

ترجمہ: اور بہر حال علامت تو وہ ہے جو (حکم کے) وجود کو پہچنوا دے بغیر اس کے کہ اس سے (حکم کا) وجوب اور وجود متعلق ہو اور کبھی علامت کا نام شرط رکھا جاتا ہے اور وہ جیسے زنا کے باب میں احصان ہے کہ وہ (احصان) جب ثابت ہو جائے تو حکم زنا کے لئے معرف ہوگا بہر حال یہ بات کہ زنا اپنی صورت کے ساتھ پایا جائے اور اس کا علت بن کر منعقد ہونا وجود احصان پر موقوف رہے تو ایسا نہیں ہو سکتا ہے اور اسی وجہ سے شہود احصان کسی بھی حال میں (دیت کے) ضامن نہ ہوں گے جب وہ (شہادت سے) رجوع کر لے۔

تشریح: علامت کے لغوی معنی نشانی کے ہیں جیسے منارہ: مسجد کی نشانی ہے، مصنف علامت کا شرعی معنی بیان کرتے ہیں کہ علامت: شریعت کی اصطلاح میں ایسی چیز کو کہتے ہیں جو حکم کے وجود کو بتلائے اس سے نہ حکم کا وجوب متعلق ہو اور نہ وجود یعنی علامت حکم کے وجود کو بتلاتی ہے علامت سے حکم کا وجوب یا حکم کا وجود متعلق نہیں ہوتا ہے، **فما یعرف الوجود** کی قید سے سبب سے احتراز ہو گیا؛ کیونکہ سبب مفضی الی الحکم ہوتا ہے معرِّفِ وجودِ حکم نہیں ہوتا ہے، **من غیر ان یتعلق به وجوب** کی قید سے علت سے احتراز ہو گیا؛ کیونکہ علامت سے حکم کا وجوب نہیں ہوتا ہے اور علت سے حکم کا وجوب ہوتا ہے، **ولا وجود** کی قید سے شرط سے احتراز ہو گیا؛ کیونکہ علامت سے حکم کا وجود نہیں ہوتا ہے بلکہ علامت معرفِ وجودِ حکم ہے اور شرط سے حکم کا وجود ہوتا ہے۔

وقد یسمی العلامة شرطا الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی علامت کو مجازاً شرط کہہ دیا جاتا ہے؛ جیسے زنا کے باب میں احصان کہ جب احصان ثابت

ہو جائے تو یہ احصان؛ حکم زنا یعنی رجم کے موجود ہونے کو بتلائے گا، محصن اس شخص کو کہتے ہیں جو آزاد، مسلمان، مکلف ہو، اور نکاح صحیح کے ساتھ کم از کم ایک دفعہ جماع کیا ہو، اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جب ثابت ہو جائے کہ زانی؛ محصن ہے تو اس کا محصن ہونا حکم زنا یعنی رجم کے لئے معرف ہوگا یعنی یہ بتلائے گا کہ اس زانی کو رجم کیا جائے گا، پس محصن ہونا؛ حکم رجم کے لئے علامت ہوا، اور مجازاً حکم رجم کے لئے اس احصان کو شرط کہہ دیا جاتا ہے، احصان: حکم رجم کے لئے حقیقۃً شرط نہیں ہے، اگر احصان: حکم رجم کے لئے حقیقۃً شرط ہوگا تو یہ خرابی لازم آئے گی کہ زنا (جو خود رجم کی علت ہے اس) کے موجود ہونے کے باوجود زنا کا علت رجم ہونا وجود احصان پر موقوف رہے گا حالانکہ ایسا نہیں ہے؛ کیونکہ اگر احصان: زنا کے بعد پیدا ہوا تو اس کے موجود ہونے سے رجم ثابت نہیں ہوتا پس اگر احصان حقیقۃً شرط ہوتا تو اس کے موجود ہوتے ہی رجم ثابت ہو جاتا حالانکہ اس صورت میں رجم ثابت نہیں ہوتا ہے، پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ احصان: حکم رجم کے لئے علامت ہے حقیقۃً شرط نہیں ہے۔

ولهذا لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال : یہاں سے مصنف اس بات پر تفریع پیش کر رہے ہیں کہ احصان: حکم رجم کے لئے علامت ہے حقیقۃً شرط نہیں ہے، اس تفریع کا حاصل یہ ہے کہ چار آدمیوں نے ملکر کسی شخص کے زانی ہونے کی گواہی دی اور دوسرے لوگوں نے گواہی دی کہ یہ زانی محصن ہے چنانچہ قاضی نے اس زانی کا رجم کر دیا، پھر اگر رجم کے بعد شہود احصان یعنی اس زانی کے محصن ہونے کی گواہی دینے والوں نے رجوع کر لیا تو یہ شہود احصان: کسی بھی حال میں مرجوم شخص کی دیت کے ضامن نہ ہوں گے، چاہے شہود احصان نے شہود زنا کے ساتھ رجوع کیا ہو یا تنہا رجوع کیا ہو، قاضی کے فیصلہ کے بعد رجوع کیا ہو یا پہلے، بہر حال کسی بھی صورت میں شہود احصان دیت کے ضامن نہ ہوں گے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شہود احصان شہود علامت ہے اور علامت سے حکم کا وجوب اور وجود متعلق نہیں ہوتا ہے پس حکم رجم: علامت کی طرف کسی بھی طرح منسوب نہیں کیا جائے گا، جب رجم کو علامت کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا اور وہ احصان ہے پس شہود احصان اس سے بری ہوگا اور اس پر ضمان دیت نہ آئے گا، برخلاف امام زفر کے کہ ان کے نزدیک شہود احصان پر ضمان آئے گا؛ اس لئے کہ ان کے نزدیک احصان: حکم رجم کی شرط ہے پس حکم رجم کو احصان کی طرف منسوب کیا جائے گا، امام زفر کا جواب یہ ہے کہ احصان حکم رجم کے لئے شرط نہیں ہے؛ جیسا کہ ہم نے پہلے کہا، پس حکم رجم احصان کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا، اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ احصان حکم رجم کی شرط ہے جیسا کہ اس طرف متقدمین گئے ہیں تو یہ بات طے ہے کہ ایسی علت کے وجود کے وقت جو صالح للحکم ہو حکم کو شرط کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا ہے اور شہود زنا شہود علت ہے اور یہ علت صالح للحکم ہے پس مرجوم کا تلف ہونا شہود علت کی طرف منسوب کیا جائے گا اور شہود علت پر خاص طور پر ضمان واجب ہوگا اگر وہ شہادت سے رجوع کر لے، اور اگر رجوع نہ کریں تو ان لوگوں کی شہادت کی وجہ سے حکم رجم: شرط سے منقطع ہوگا اور شہود احصان پر ضمان نہیں آئے گا

فَصْلٌ اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي الْعَقْلِ اَهُوَ مِنَ الْعِلَلِ الْمُوْجِبَةِ اَمْ لَا فَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ الْعَقْلُ عِلَّةٌ مُوْجِبَةٌ لِمَا اسْتَحْسَنَهُ مُحَرِّمَةٌ لِمَا اسْتَقْبَحَهُ عَلَى الْقَطْعِ وَالْبَتَاتِ فَوْقَ الْعِلَلِ الشَّرْعِيَّةِ فَلَمْ يُجَوِّزُوْا اَنْ يَّثْبُتَ بِدَلِيْلِ الشَّرْعِ مَا لَا يُدْرِكُهُ الْعَقْلُ اَوْ يُقَبِّحُهُ وَجَعَلُوا الْخِطَابَ مُتَوَجِّهًا بِنَفْسِ الْعَقْلِ وَقَالُوا لَا عُذْرَ لِمَنْ عَقَلَ صَغِيْرًا كَانَ اَوْ كَبِيْرًا فِي الْوَقْفِ عَنِ الطَّلَبِ وَتَرْكِ الْاِيْمَانِ وَاِنْ لَّمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ.

ترجمہ: فصل لوگوں نے عقل کے بارے میں اختلاف کیا ہے کہ کیا وہ (عقل) علل موجبہ میں سے ہے یا نہیں چنانچہ معتزلہ نے کہا عقل علت موجبہ ہے اس چیز کے لئے جس کو (عقل) اچھا سمجھے (اور) علت محرمہ ہے اس چیز کے لئے جس کو عقل برا سمجھے قطعی اور یقینی طور پر (عقل) علل شرعیہ سے اوپر ہے چنانچہ وہ (معتزلہ) لوگ جائز قرار نہیں دیتے ہیں کہ دلیل شرع سے وہ چیز ثابت ہو جس کا عقل ادراک نہ کر سکے یا اس کو قبیح قرار دے اور ان (معتزلہ) لوگوں نے خطاب کو محض عقل سے متوجہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ کوئی عذر نہیں ہے اس شخص کے لئے جو سمجھ بوجھ رکھتا ہو وہ شخص چھوٹا ہو یا بڑا طلب ایمان سے

رکنے اور ایمان کو چھوڑنے میں اگر چہ اس کو دعوۃ (اسلام کی) نہ پہونچی ہو۔

تشریح: جب مصنف احکام کے بیان سے اور اس چیز کے بیان سے فارغ ہو گئے جس سے احکام متعلق ہوتے ہیں اور ان دونوں سے بحث محکوم بہ سے بحث تھی اور محکوم بہ فعل مکلف ہے تو محکوم علیہ کے بیان کو شروع کیا اور محکوم علیہ مکلف ہے پس مکلف کی اہلیت کے بارے میں گفتگو شروع کی اور چونکہ یہ بات معلوم ہے کہ اس کی اہلیت بغیر عقل کے حاصل نہیں ہوتی ہے پس عقل کے ذکر سے اولا شروع کیا چنانچہ فرمایا کہ لوگوں نے عقل کے بارے میں اختلاف کیا ہے کہ کیا وہ علل موجبہ میں سے ہے یا نہیں، معتزلہ نے کہا کہ عقل جس چیز کو مستحسن اور اچھا سمجھے اس کے لئے عقل علت موجبہ ہے یعنی عقل اس شی مستحسن کو واجب کرنے والی علت ہے جیسے منعم کا شکر ادا کرنا مستحسن ہے عقل اس کو واجب کرتی ہے، اور عقل جس چیز کو قبیح اور ناپسندیدہ سمجھے عقل اس کے لئے علت محرمہ ہے یعنی عقل اس کو حرام قرار دینے والی علت ہے جیسے نعمت کی ناشکری قبیح ہے پس عقل ناشکری کو حرام قرار دیتی ہے۔

عَلَى الْقَطْعِ وَالْبَتَاتِ فَوْقَ الْعِلَلِ الشَّرْعِيَّةِ الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ قطعی اور یقینی طور پر عقل علل شرعیہ سے اوپر ہے کیونکہ علل شرعیہ بذات خود موجبہ نہیں ہے اور اس میں نسخ وتبدیل بھی جاری ہوتی ہے برخلاف علل عقلیہ کے کہ وہ بذات خود موجب اور محرم ہوتی ہیں اور نسخ وتبدیل کو قبول نہیں کرتی ہے ،پس عقل علل شرعیہ سے فائق ہوئی؛ اسی بنیاد پر معتزلہ جائز قرار نہیں دیتے ہیں کہ دلیل شرع سے ایسی چیز کو ثابت کیا جائے جس کا عقل ادراک نہ کرے جیسے رویت باری، عذاب قبر وغیرہ؛ کیونکہ وہ عقل سے ثابت نہیں ہے جو عقل علل شرعیہ سے فائق ہے پس اس سے نیچے والی دلیل یعنی دلیل شرع سے ثابت نہ ہوگی

اَوْ يُقَبِّحُه : یا عقل اس کو قبیح سمجھے۔ یعنی عقل جس چیز کو قبیح سمجھے اس چیز کو دلیل شرعی سے ثابت کرنا جائز نہیں ہے، اسی وجہ سے معتزلہ نے قبیح چیزوں کے اللہ کی مخلوق ہونے سے انکار کیا ہے؛ کیونکہ ان چیزوں کی اللہ کی طرف نسبت کرنا عقل کے نزدیک قبیح ہے۔

وَجَعَلُوا الْخِطَابَ الخ : اور معتزلہ نے خطاب کو نفس عقل کی طرف متوجہ کیا ہے یعنی جو عاقل ہوگا اس کی طرف شریعت کا خطاب متوجہ ہوگا چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ جو شخص عاقل ہو خواہ چھوٹا ہو یا بڑا اور وہ حق کو طلب نہ کرے اور ایمان نہ لائے تو اس کو معذور نہیں سمجھا جائے گا اگر چہ اس کو دعوۃ (اسلام کی) نہ پہونچی ہو؛ کیونکہ اس کی عقل اس سلسلہ میں کافی تھی۔

وَقَالَتِ الْاَشْعَرِيَّةُ لَا عِبْرَةَ بِالْعَقْلِ اَصْلًا دُوْنَ السَّمْعِ وَمَنِ اعْتَقَدَ الشِّرْكَ وَلَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ فَهُوَ مَعْذُوْرٌ وَالْقَوْلُ الصَّحِيْحُ فِي الْبَابِ اِنَّ الْعَقْلَ مُعْتَبَرٌ لِاِثْبَاتِ الْاَهْلِيَّةِ وَهُوَ نُوْرٌ فِي بَدَنِ الْاٰدَمِيِّ يُضِيْءُ بِهٖ طَرِيْقٌ يَبْتَدِئُ بِهٖ مِنْ حَيْثُ يَنْتَهِي اِلَيْهِ دَرْكُ الْحَوَاسِ فَيَبْدَأُ الْمَطْلُوْبُ لِلْقَلْبِ فَيُدْرِكُهُ الْقَلْبُ بِتَاَمُّلِهٖ بِتَوْفِيْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَا بِاِيْجَابِهٖ وَهُوَ كَالشَّمْسِ فِي الْمَلَكُوْتِ الظَّاهِرَةِ اِذَا بَزَغَتْ وَبَدَا شُعَاعُهَا وَوَضَحَ الطَّرِيْقُ كَانَتِ الْعَيْنُ مُدْرِكَةً بِشِهَابِهَا وَمَا بِالْعَقْلِ كِفَايَةٌ۔

ترجمہ: اور اشعریہ نے کہا کہ بغیر سمع کے عقل کا بالکل اعتبار نہیں ہے اور جو شخص شرک کا اعتقاد رکھے اور اس کو دعوت (اسلام کی) نہ پہونچی ہو تو وہ معذور ہے اور (عقل کے) باب میں صحیح قول یہ ہے کہ اہلیت کو ثابت کرنے کے لئے عقل کا اعتبار کیا گیا ہے اور وہ (عقل) آدمی کے بدن میں ایسی روشنی ہے جس سے ایسا راستہ روشن ہوتا ہے جس کی ابتدا اس جگہ سے ہوتی ہے جہاں سے حواس کا ادراک منتہی ہو جاتا ہے پس قلب کے لئے مطلوب ظاہر ہوتا ہے پھر قلب اپنے غور و فکر کے ذریعہ اللہ کی توفیق سے اس کا ادراک کر لیتا ہے نہ کہ اس (عقل) کے واجب کرنے سے اور وہ (عقل) عالم ظاہر میں سورج کی طرح ہے جب وہ طلوع ہو جائے اور اس کی شعاعیں ظاہر ہو جائیں اور راستہ روشن ہو جائے تو آنکھ اس کی روشنی سے ادراک کرنے والی ہو جاتی ہے اور عقل کافی نہیں ہے۔

تشریح: اشاعرہ نے کہا کہ عقل کا بالکل اعتبار نہیں ہے سمع اور شریعت کے بغیر یعنی چیزوں کے حسن وقبح پہچاننے میں اور کسی چیز کو واجب یا حرام کرنے میں عقل کا کوئی دخل نہیں ہے، چیزوں کے حسن وقبح کو شریعت طے کرے گی اسی طرح شریعت کسی شی کو واجب یا حرام قرار دیگی چنانچہ ایمان، صدق، اور

عدل کا حسن: اور کفر، کذب اور عدم انصاف کا قبح: بغیر شریعت کے معلوم نہ ہوگا؛ اسی وجہ سے اشاعرہ نے کہا ہے کہ جو شخص شرک کا اعتقاد رکھے اور اس کو دعوت اسلام نہ پہونچی ہو تو وہ معذور ہے یہاں تک کہ اس کا جنتی ہونا ممکن ہوگا؛ کیونکہ اللہ نے کہا ہے **وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا** یعنی ہماری شان یہ نہیں ہے کہ اس کو عذاب دے جب تک اس کے پاس رسول نہ بھیج دے۔

والقول الصحیح فی الباب الخ: اب تک عقل کے بارے میں دو قول بیان ہوئے، مصنف فرماتے ہیں کہ عقل کے باب میں قول صحیح جو حنفیہ کا پسندیدہ مذہب ہے۔ یہ ہے کہ خطاب کی اہلیت کو ثابت کرنے کے لئے عقل کا اعتبار کیا گیا ہے؛ کیونکہ غیر عاقل سے خطاب قبیح اور ناپسندیدہ ہے پس عقل بیکار نہیں ہے جیسا کہ اشعریہ نے کہا ہے، اور نہ بذات خود بغیر ورود شرع کے موجب حکم ہے جیسا کہ معتزلہ نے کہا ہے پس جس شخص کو دعوت اسلام نہ پہونچی ہو تو وہ محض عقل کی وجہ سے مکلف نہ ہوگا۔

وھو نور فی بدن الآدمی الخ: مصنف جب عقل کے معتبر اور غیر معتبر ہونے کے سلسلہ میں مذاہب کو بیان کر چکے تو اب یہاں سے عقل کی تعریف کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ عقل آدمی کے بدن میں ایک روشنی ہے جس کا محل فلاسفہ کے یہاں دماغ اور اصولیین کے یہاں قلب ہے، اس روشنی سے وہ راستہ روشن ہوتا ہے جس کی بدولت انسان اللہ کی توفیق سے اپنے مطلوب کو حاصل کر لیتا ہے، عقل کے کام کی ابتداء وہاں سے ہوتی ہے جہاں حواس کا کام ختم ہو جاتا ہے، اور عقل عالم باطن میں ایسے ہی ہے جیسے سورج عالم ظاہر میں کہ جب طلوع ہو جائے اور اس کی شعاع ظاہر ہو جائے اور راستہ واضح ہو جائے تو آنکھ اس کی روشنی سے چیزوں کا ادراک کرنے لگتی ہے پس ایسے ہی قلب عقل کی روشنی سے اس چیز کا ادراک کرتا ہے جو حواس سے غائب ہے۔

وَمَا بِالْعَقْلِ كِفَايَةٌ: اور عقل کافی نہیں ہے یعنی اگرچہ عقل افعال کے حسن و قبح کو پہچانتی ہے لیکن مستقل نہیں ہے کہ بغیر ورود شرع کے محض عقل سے احکام ثابت ہو جائے جیسا کہ معتزلہ کا مذہب ہے۔

> وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الصَّبِيَّ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِالْاِيْمَانِ حَتّٰى اِذَا عَقَلَتِ الْمُرَاهِقَةُ وَهِيَ تَحْتَ مُسْلِمٍ بَيْنَ اَبَوَيْنِ مُسْلِمَيْنِ وَلَمْ تَصِفِ الْاِسْلَامَ لَمْ تُجْعَلْ مُرْتَدَّةً وَلَمْ تَبِنْ مِنْ زَوْجِهَا وَلَوْ بَلَغَتْ كَذٰلِكَ لَبَانَتْ مِنْ زَوْجِهَا وَكَذَا نَقُوْلُ فِي الَّذِيْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ اِنَّهُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِمُجَرَّدِ الْعَقْلِ وَاِنَّهُ اِذَا لَمْ يَصِفْ اِيْمَانًا وَلَا كُفْرًا وَلَمْ يَعْتَقِدْ عَلٰى شَيْءٍ كَانَ مَعْذُوْرًا وَاِذَا اَعَانَهُ اللّٰهُ بِالتَّجْرِبَةِ وَاَمْهَلَهُ لِدَرْكِ الْعَوَاقِبِ فَهُوَ لَمْ يَكُنْ مَعْذُوْرًا وَاِنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ عَلٰى نَحْوِ مَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ فِي السَّفِيْهِ اِذَا بَلَغَ خَمْسًا وَّعِشْرِيْنَ سَنَةً لَمْ يُمْنَعْ مَالُهُ مِنْهُ لِاَنَّهُ قَدِ اسْتَوْفٰى مُدَّةَ التَّجْرِبَةِ وَالْاِمْتِحَانِ فَلَا بُدَّ مِنْ اَنْ يَّزْدَادَ بِهٖ رُشْدًا وَلَيْسَ عَلَى الْحَدِّ فِي هٰذَا الْبَابِ دَلِيْلٌ قَاطِعٌ.

ترجمہ: اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے یہاں تک کہ جب مراہقہ عاقلہ ہو جائے اور وہ کسی مسلمان کے تحت (نکاح میں) ہو مسلمان والدین کے درمیان اور اسلام کو نہ بیان کر سکے تو اس کو مرتد قرار نہیں دیا جائے گا اور نہ وہ اپنے شوہر سے بائنہ ہوگی اور اگر وہ اسی طرح بالغہ ہو گئی تو اپنے شوہر سے بائنہ ہو جائے گی اور ایسے ہی ہم اس شخص کے بارے میں کہتے ہیں جس کو اسلام کی دعوت نہ پہونچی ہو کہ وہ محض عقل کی وجہ سے غیر مکلف ہے اور یہ کہ وہ جب ایمان کو نہ بیان کر سکے اور نہ کفر کو اور نہ کسی چیز کا اعتقاد رکھے تو وہ معذور ہوگا اور جب اللہ نے تجربہ کے ذریعہ اس کی مدد کی اور اس کو مہلت دی انجام کو سمجھنے کے لئے تو وہ معذور نہ ہوگا اگرچہ اس کو دعوت نہ پہونچی ہو اسی طریقہ پر جو امام ابوحنیفہ نے بیوقوف کے بارے میں کہا ہے کہ وہ جب پچیس سال کی عمر کو پہونچ جائے تو اس سے اس کے مال کو نہیں روکا جائے گا اس لئے کہ وہ تجربہ اور آزمائش کی مدت حاصل کر چکا ہے پس ضروری ہوا کہ اس کی وجہ سے اس کا رشد بڑھ جائے اور اس باب میں معین حد پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے۔

تشریح: یہاں سے **وما بالعقل کفایة** پر پہلی تفریع ہے یعنی پیچھے یہ بات آئی تھی کہ اگرچہ عقل افعال کے حسن و قبح کو پہچانتی ہے؛ لیکن مستقل نہیں ہے کہ بغیر ورود شرع کے محض عقل سے احکام ثابت ہو جائے، مصنف فرماتے ہیں کہ اسی اصول کی بنیاد پر ہم نے کہا ہے کہ بچہ مکلف بالایمان نہیں ہے

یعنی نابالغ بچہ جو عاقل ہو اس پر ایمان لانا واجب نہیں ہے یہ اسلئے کہ وجوب اور دیگر احکام: شریعت کے خطاب سے ثابت ہوتے ہیں محض عقل سے نہیں اور نابالغ بچہ سے شریعت کا خطاب نہیں ہوتا ہے؛ کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ بچہ سے قلم اٹھالیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے؛ لیکن اگر ایسا بچہ ایمان لے آئے تو اس کا ایمان صحیح ہوگا؛ کیونکہ وہ عاقل ہے، اشعریہ کے نزدیک اس بچہ کا ایمان صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ ان کے نزدیک عقل کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور معتزلہ کے نزدیک ایسے بچہ پر ایمان لانا واجب ہے؛ کیونکہ ان کے نزدیک عقل کافی ہے اگر چہ اس پر شریعت وارد نہیں ہے۔

حتى اذا عقلت المراهقة الخ : یہاں سے **وما بالعقل كفاية** پر دوسری تفریع پیش کر رہے ہیں کہ جب مراہقہ (وہ خاتون جو قریب البلوغ ہو) عاقلہ اور سمجھدار ہو جائے اور وہ کسی مسلمان کے نکاح میں ہو، اور اس کے والدین مسلمان ہوں یعنی وہ مراہقہ بھی حکما مسلمان ہو اور وہ اسلام کو بیان نہ کر سکے یعنی اسلام کیا ہے اس کو بیان کرنے پر قادر نہ ہو تو اس کو مرتد قرار نہیں دیا جائے گا اور نہ وہ اپنے شوہر سے جدا ہوگی؛ کیونکہ ردت اسلام سے نکلنے کو کہتے ہیں اور یہ نابالغہ ہونے کی وجہ سے اسلام کا مکلف نہیں ہے اگر چہ عاقلہ ہے پس یہ پہلے سے مسلمان ہی نہیں ہوئی کہ مرتد ہوگی اور جب مرتد نہیں ہوئی تو اپنے شوہر سے جدا بھی نہ ہوگی، ہاں اگر یہ نابالغہ مراہقہ بالغہ ہو جائے اور اس پر اسلام لانا واجب ہو جائے اور بلوغ کے بعد بھی اسلام کو بیان کرنے پر قادر نہ ہو تو یقینی طور پر اپنے شوہر سے جدا ہو جائے گی۔

وكذا نقول في الذى لم تبلغه الدعوة الخ : یعنی جیسے ہم نے عاقل بچہ کے بارے میں کہا تھا کہ وہ ایمان کا مکلف نہیں ہے کیونکہ نابالغ ہونے کی وجہ سے اس کے حق میں شریعت وارد نہیں ہے اور بغیر ورود شرع کے آدمی مکلف بالایمان نہیں ہوتا ہے، رہی عقل تو بغیر ورود شرع کے کافی نہیں ہے ویسے ہی ہم اس عاقل بالغ کے بارے میں کہتے ہیں جس کو رسول یا نائب رسول کی طرف سے اسلام کی دعوت نہ پہونچی ہو: کہ وہ محض عقل کی وجہ سے ایمان کا مکلف نہیں ہے اور یہ شخص جس کو دعوت اسلام نہیں پہونچی ہے جب ایمان اور کفر نہ بیان کر سکے اور نہ اس کو کسی چیز کا اعتقاد ہو اور یہ شخص بلوغ کے کچھ ہی زمانہ بعد مر گیا ہو اسلام کے بارے میں غور و فکر کا موقع نہ ملا ہو تو یہ شخص عند اللہ معذور ہوگا اس کو جہنم کی سزا نہیں دی جائے گی اور اگر اللہ نے اس عاقل کو بالغ ہونے کے بعد تجربہ کے ذریعہ مدد کی یعنی تجربہ کا موقع دیا اور انجام کو سوچنے کی مہلت دی تو یہ شخص عند اللہ معذور نہ ہوگا اگر چہ اس کو اسلام کی دعوت نہ پہونچی ہو؛ کیونکہ اس کو عقل اور دعوت کے قائم مقام یعنی تجربہ اور سوچنے کا موقع ملا تھا۔

على نحو ما قال ابو حنيفة في السفيه الخ : جیسے امام ابوحنیفہ نے بیوقوف کے بارے میں کہا ہے کہ جب وہ پچیس سال کی عمر کو پہونچ جائے تو اس کا مال اس سے نہیں روکا جائے گا بلکہ دے دیا جائے گا؛ کیونکہ یہ بے وقوف تجربہ اور جانچ کی مدت کو پوری کر لیا ہے پس ضروری ہے کہ اس سے اس کا رشد بڑھ جائے، دیکھئے امام صاحب نے اس مدت کو رشد کے قائم مقام قرار دیا ہے ایسے ہی اس شخص کو تجربہ اور توحید باری پر استدلال کا جو موقع ملا ہے اس کو دعوت اسلام کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ بالغ ہونے کے بعد سوچنے سمجھنے کے لئے کتنا وقت درکار ہے اس باب میں کسی معین حد پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

"فَمَنْ جَعَلَ الْعَقْلَ عِلَّةً مُوْجِبَةً يَمْتَنِعُ الشَّرْعَ بِخِلَافِهِ فَلَا دَلِيْلَ لَهُ يُعْتَمَدُ عَلَيْهِ وَمَنْ اَلْغَاهُ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ فَلَا دَلِيْلَ لَهُ اَيْضًا وَهُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ" فَاِنَّهُ قَالَ فِي قَوْمٍ لَمْ تَبْلُغْهُمُ الدَّعْوَةُ اِذَا قُتِلُوْا ضَمِنُوْا فَجَعَلَ كُفْرَهُمْ عَفْوًا وَذٰلِكَ لِاَنَّهُ لَا يَجِدُ فِي الشَّرْعِ اَنَّ الْعَقْلَ غَيْرُ مُعْتَبَرٍ لِلْاَهْلِيَّةِ فَاِنَّمَا يُلْغِيْهِ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ وَالْاِجْتِهَادِ فَيَتَنَاقَضُ مَذْهَبُهُ وَاِنَّ الْعَقْلَ لَا يَنْفَكُّ عَنِ الْهَوٰى فَلَا يَصْلُحُ حُجَّةً بِنَفْسِهِ بِحَالٍ وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ الْعَقْلَ مِنْ صِفَاتِ الْاَهْلِيَّةِ قُلْنَا اَلْكَلَامُ فِي هٰذَا يَنْقَسِمُ عَلٰى قِسْمَيْنِ اَلْاَهْلِيَّةِ وَالْاُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَةِ عَلَيْهَا۔

ترجمہ: پس جس نے عقل کو علت موجبہ قرار دیا ہے وہ اس (عقل) کے خلاف شریعت کو ممتنع قرار دیتا ہے پس اس کے پاس کوئی قابل اعتماد دلیل نہیں ہے اور جس نے اس (عقل) کو پورے طور پر لغو قرار دیا ہے تو اس کے پاس بھی کوئی دلیل نہیں ہے اور یہی امام شافعی کا مذہب ہے کیونکہ انہوں نے ایسی

قوم کے بارے میں جن کو دعوت اسلام نہیں پہونچی کہا ہے کہ جب ان کو قتل کر دیا جائے تو قاتل پر اس کا ضمان آئے گا پس انہوں نے ان کے کفر کو معاف قرار دیا ہے اور یہ اس لئے کہ وہ شریعت میں نہیں پائے گا کہ عقل اہلیت کے لئے غیر معتبر ہے پس وہ اس (عقل) کو لغو قرار دیں گے عقل اور اجتہاد کی دلالت سے پس ان کا مذہب متناقض ہو جائے گا اور عقل خواہشات نفسانی سے الگ نہیں ہوتی ہے پس وہ (عقل) بذات خود حجت بننے کی کسی حال میں صلاحیت نہیں رکھے گی اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عقل اہلیت کے صفات میں سے ہے تو ہم نے کہا کہ گفتگو اس باب میں دو قسموں پر منقسم ہے اہلیت اور وہ امور جو اس (اہلیت) پر پیش آتے ہیں۔

تشریح:۔ مصنف فرماتے ہیں کہ جن لوگوں نے عقل کو علت موجبہ قرار دیا ہے یہاں تک کہ وہ عقل کے خلاف شریعت کو ممتنع قرار دیتے ہیں ان کے پاس کوئی قابل اعتماد دلیل نہیں ہے یعنی جو لوگ عقل کو مستقل حجت قرار دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ بغیر ورود شرع کے محض عقل سے احکام ثابت ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ اگر عقل کے خلاف شریعت وارد ہو تو اس کا وہ لوگ انکار کرتے ہیں ایسے لوگوں کے پاس ان کے مذہب پر کوئی قابل اعتماد دلیل نہیں ہے۔

ومن الغاه من کل وجه فلا دلیل له ایضا الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ اشاعرہ جنہوں نے عقل کو بالکل لغو اور بیکار قرار دیا ہے ان کے پاس بھی کوئی دلیل نہیں ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کا بھی یہی مذہب ہے؛ کیونکہ امام شافعی نے ایسی قوم کے بارے میں جن کو دعوت اسلام نہ پہونچی ہو یہ فرمایا ہے کہ جب ان کو قتل کر دیا جائے تو قاتل پر اس قتل کا ضمان آئے گا پس ان کے نزدیک کفر کو عفو قرار دیدیا گیا ہے یعنی ایسا آدمی جو عاقل بالغ ہو اور اس کو اسلام کی دعوت نہ پہونچی ہو جب اس کو کوئی مسلمان قتل کر دے تو قاتل پر ضمان دیت واجب ہوگا؛ کیونکہ مقتول اگر چہ عاقل بالغ ہے اس کے لئے اللہ کی توحید پر استدلال ممکن تھا؛ لیکن اس کو اسلام کی دعوت نہیں پہونچی تو اس پر ایمان باللہ واجب نہ ہوا اور جب اس پر ایمان لانا واجب نہیں ہے تو اس کا کفر معاف ہوگا اور اس کو قتل کرنے کی اجازت نہ ہوگی؛ لیکن جب اس کے باوجود قتل کیا تو قاتل پر ضمان پر واجب ہوگا، احناف کے نزدیک اگر چہ دعوت سے پہلے اس کا قتل حرام ہے؛ لیکن اس کے قاتل پر ضمان واجب نہ ہوگا؛ کیونکہ ایمان کے بارے میں غور وفکر کی پوری مدت ملنے کے باوجود ایمان سے غفلت کو احناف عذر، اور اس کے کفر کو قابل عفو قرار نہیں دیتے ہیں، پس جب یہ شخص معذور نہیں ہے اور اس کا کفر معاف نہیں ہے تو اس کے قاتل پر کوئی ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔

وذلک لانه لا یجد فی الشرع الخ : ذلک سے مذکورہ دونوں اقوال پر عدم دلیل کی طرف اشارہ ہے، جو لوگ عقل کو لغو قرار دیتے ہیں ان کے مذہب پر عدم دلیل کو **لانه** سے بیان کر رہے ہیں کہ اشاعرہ، امام شافعی اور ان کے متبعین جو عقل کو لغو قرار دیتے ہیں یہ لوگ شریعت میں کوئی نص اس بات پر نہیں پاتے ہیں کہ عقل: اہلیت کو ثابت کرنے میں غیر معتبر ہے؛ بلکہ یہ لوگ عقل اور اجتہاد کی دلالت اور رہنمائی سے اس کو لغو قرار دیتے ہیں پس ان کا مذہب متناقض ہو گیا؛ کیونکہ ایک طرف تو عقل سے یہ بات ثابت کرتے ہیں کہ عقل اہلیت کو ثابت کرنے میں غیر معتبر ہے اور دوسری طرف عقل کو غیر معتبر قرار دیتے ہیں۔ رہے معتزلہ جو عقل پر مکمل اعتماد کرتے ہیں یہاں تک کہ اس کے مقابلہ میں شریعت کو غیر معتبر قرار دیتے ہیں ان کے مذہب پر دلیل نہ ہونے کو **وان العقل لاینفک الخ**: سے ثابت کر رہے ہیں کہ عقل خواہشات سے الگ نہیں ہے پس عقل کسی بھی حال میں مستقل حجت ہونے کی صلاحیت نہیں رکھے گی ،الحاصل جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عقل بعض حیثیت سے اہلیت کے صفات سے ہے یعنی عقل پر اہلیت کا مدار ہے تو ہم نے کہا کہ کلام اس سلسلہ میں یعنی اہلیت کے بیان میں دو قسموں پر ہے قسم اول اہلیت اور قسم ثانی وہ امور جو اہلیت پر پیش آتے ہیں۔

فَصْلٌ فِی بَیَانِ الْاَھْلِیَّةِ : اَلْاَھْلِیَّةُ نَوْعَانِ اَھْلِیَّةُ الْوُجُوْبِ وَاَھْلِیَّةُ الْاَدَاءِ اَمَّا اَھْلِیَّةُ الْوُجُوْبِ فَبِنَاءٌ عَلٰی قِیَامِ الذِّمَّةِ فَاِنَّ الْاٰدَمِیَّ یُوْلَدُ وَلَهٗ ذِمَّةٌ صَالِحَةٌ لِلْوُجُوْبِ لَهٗ وَعَلَیْهِ بِاِجْمَاعِ الْفُقَهَاءِ بِنَاءً عَلَی الْعَهْدِ الْمَاضِی قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَاِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِیْٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ اِلٰی اٰخِرِ الْاٰیَةِ قَبْلَ الْاِنْفِصَالِ هُوَ جُزْءٌ مِنْ وَجْهٍ فَلَمْ یَکُنْ لَهٗ ذِمَّةٌ مُطْلَقَةٌ حَتّٰی صَلُحَ لِیَجِبَ لَهُ الْحَقُّ وَلَمْ یَجِبْ

عَلَيْهِ وَإِذَا انْفَصَلَ وَظَهَرَتْ لَهُ ذِمَّةٌ مُطْلَقَةٌ كَانَ اَهْلًا لِلْوُجُوْبِ لَهُ وَعَلَيْهِ غَيْرَ اَنَّ الْوُجُوْبَ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ بِنَفْسِهٖ فَجَازَ اَنْ يَّبْطُلَ لِعَدَمِ حُكْمِهٖ وَغَرْضِهٖ كَمَا يَنْعَدِمُ لِعَدَمِ مَحَلِّهٖ .

ترجمہ: فصل اہلیت کے بیان میں: اہلیت کی دو قسمیں ہیں اہلیت وجوب اور اہلیت اداء، بہر حال اہلیت وجوب تو وہ قیام ذمہ پر مبنی ہے اس لئے کہ آدمی پیدا ہوتا ہے اور باجماع فقہاء اس کے لئے ایسا ذمہ ثابت ہوتا ہے جو اس کے لئے اور اس پر وجوب کی صلاحیت رکھے (اور یہ ذمہ ثابت ہوتا ہے) بناء کرتے ہوئے عہد ماضی (عہد الست) پر اللہ تعالی نے فرمایا وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِىْٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ الی اخر الایة ۔ اور (ماں سے) انفصال سے پہلے وہ من وجہ (ماں کا) جز ہے پس اس کے لئے ذمہ مطلقہ (ذمہ کاملہ) نہ ہوگا یہاں تک کہ وہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کے لئے حق ثابت ہو اور اس پر ثابت نہ ہو اور جب (ماں سے) الگ ہو گیا اور اس کے لئے ذمہ کاملہ ظاہر ہو گیا تو وہ اپنے لئے اور اپنے اوپر وجوب کا اہل ہوگا مگر یہ کہ وجوب بذات خود مقصود نہیں ہے پس جائز ہے کہ (وجوب) باطل ہو جائے اس کے حکم اور اس کی غرض کے معدوم ہونے کی وجہ سے جیسا کہ وجوب معدوم ہو جاتا ہے اس (وجوب) کے محل کے معدوم ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: انسان کا کسی چیز کا اہل ہونا یہ ہے کہ انسان اس بات کی صلاحیت رکھے کہ وہ شی اس سے صادر ہو، مصنف فرماتے ہیں کہ اہلیت کی دو قسمیں ہیں: اہلیتِ نفس وجوب، اور اہلیتِ اداء، اہلیت نفس وجوب یہ ہے کہ انسان اس بات کی صلاحیت رکھے کہ اس کے لئے اور اس پر حقوق شرعیہ واجب ہو سکے اور اہلیت اداء یہ ہے کہ انسان احکام شرعیہ کو ادا کرنے کی صلاحیت رکھے۔

اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ اہلیت نفس وجوب: قیام ذمہ پر مبنی ہے یعنی نفس وجوب نہیں ثابت ہوتا ہے مگر ایسے ذمہ کے پائے جانے کے بعد جو اس بات کی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس مکلف کے لئے حقوق شرعیہ واجب کئے جائیں اور اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس مکلف پر حقوق شرعیہ واجب کئے جائیں، بہر حال اہلیت نفس وجوب: ذمہ کے پائے جانے پر مبنی ہے۔

فان الآ دمی یولد الخ : رہی یہ بات کہ اہلیت نفس وجوب کے' قیام ذمہ پر مبنی ہونے کی کیا دلیل ہے؟ تو یہاں سے اس کی دلیل پیش کی جارہی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ باجماع فقہاء یہ بات ثابت ہے کہ آدمی جب پیدا ہوتا ہے تو اس کے لئے ایک ایسا ذمہ ہوتا ہے جو اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس آدمی کے لئے حقوق شرعیہ واجب ہوں اور اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس پر حقوق شرعیہ واجب ہوں یہی وجہ ہے کہ ولی جب اس نومولود کے لئے کوئی چیز خریدتا ہے تو اس شی پر اس نومولود کے لئے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، اور اس پر ثمن واجب ہوتا ہے۔ رہی یہ بات کہ نومولود کے لئے ایسا ذمہ کیسے ثابت ہوتا ہے؟ تو مصنف فرماتے ہیں **بناء علی العهد الماضی الخ**: بنا کرتے ہوئے عہد ماضی پر یعنی یہ ذمہ ثابت ہوتا ہے اس عہد کی وجہ سے جو ہمارے اور اللہ تعالی کے درمیان یوم میثاق میں جاری ہوا جس کو عہد الست کہتے ہیں ارشاد باری ہے **واذ اخذ ربک من بنی ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا** ، اس آیت سے معلوم ہوتا ہے یوم میثاق میں تمام اولاد آدم نے اللہ کی ربوبیت اور وحدانیت کا اقرار کیا ہے اور ربوبیت کا اقرار ان تمام شرائع کا اقرار ہے جو ہم پر واجب ہو سکتے ہیں اور ہمارے لئے واجب ہو سکتے ہیں پس اسی ذمہ کی وجہ سے انسان نفس وجوب کا اہل ہوا ہے اور اہلیت وجوب اسی ذمہ پر مبنی ہے۔ مصنفؒ **قبل الانفصال هو جز من وجه الخ**: سے اس ذمہ کی مزید تفصیل بیان کرتے ہیں کہ انفصال یعنی ولادت سے پہلے آدمی من وجہ ماں کا جز ہوتا ہے پس اس کے لئے ذمہ مطلقہ نہ ہوگا یعنی آدمی کے لئے ذمہ کاملہ کا ثبوت ولادت کے بعد ہوتا ہے رہا انفصال اور ولادت سے پہلے تو وہ من وجہ ماں کا جز ہے وہ اس طرح کہ حرکت وسکون وغیرہ میں ماں کے تابع ہوتا ہے پس اس کے لئے ذمہ کاملہ نہ ہوگا؛ لیکن ولادت سے پہلے حیوۃ میں ماں سے منفرد ہے یعنی اس کی حیوۃ ماں کی حیوۃ کے تابع نہیں ہے اور انفصال اور ولادت کے لئے تیار ہے پس اس کے لئے من وجہ ذمہ ہوگا یہاں تک کہ وہ صلاحیت رکھے گا کہ اس کے لئے حق واجب ہو مثلا وصیت وغیرہ، اور اس پر حقوق شرعیہ واجب

نہیں ہوں گے یہاں تک کہ اگر ولی اس کے لئے کوئی چیز خریدے تو اس پر ثمن واجب نہ ہوگا **و اذا انفصل** اور جب وہ بچہ پیدا ہو کر ماں سے جدا ہو جائے تو اس کے لئے ذمہ مطلقہ ثابت ہو جائے گا اور جب ذمہ مطلقہ اس کے لئے ظاہر ہو گیا تو وہ اس بات کا اہل ہوگا کہ حقوق شرعیہ اس کے لئے ثابت ہوں اور اسی طرح اس پر حقوق شرعیہ ثابت ہوں۔

غیر ان الوجوب غیر مقصود بنفسه الخ : یہاں سے ایک وارد ہونے والے سوال کا جواب دیا گیا ہے، سوال: جب ولادت کے بعد اس نومولود کے لئے ذمہ مطلقہ یعنی ذمہ کاملہ حاصل ہے تو مناسب ہوتا ہے کہ اس کا حکم بالغ کے حکم کی طرح ہو پس اس پر جزاء اور سزاء واجب ہونا چاہیے جیسے ہمارے بعض مشائخ قاضی امام ابوزید، وغیرہ اس طرف گئے ہیں؟ جواب: وجوب بذات خود مقصود نہیں ہے پس جائز ہوگا کہ وجوب باطل ہو جائے اس کے حکم اور اس کی غرض کے معدوم ہونے کی وجہ سے جیسے وجوب معدوم ہو جاتا ہے محل کے معدوم ہونے کی وجہ سے، یعنی نفس وجوب سے مقصود اور غرض اصلی اس وجوب کا حکم ہے اور وجوب کا حکم: اختیار سے ادا کرنا ہے، اور بچے سے اختیار کے ساتھ ادائیگی متصور نہیں ہے اس کے عاجز ہونے کی وجہ سے پس جب وجوب سے جو حکم مقصود ہے وہی معدوم ہے تو بچے سے وجوب ہی باطل ہو جائے گا؛ جیسے وجوب: محل کے معدوم ہونے کی وجہ سے معدوم ہو جاتا ہے جیسے آزاد کی بیع کا وجوب اور ثبوت معدوم ہے محل کے معدوم ہونے کی وجہ سے کہ آزاد محل بیع نہیں ہے محل بیع تو غلام ہے پس بچے کا حکم بالغ کے حکم کی طرح نہ ہوگا اور جو بالغ پر واجب ہوتا ہے وہ بچے پر واجب نہ ہوگا۔

وَلِهٰذَا لَمْ يَجِبْ عَلَى الْكَافِرِ شَيْءٌ مِنَ الشَّرَائِعِ الَّتِيْ هِيَ الطَّاعَاتُ لِمَا لَمْ يَكُنْ اَهْلًا لِثَوَابِ الْاٰخِرَةِ وَلَزِمَهُ الْاِيْمَانُ لِمَا كَانَ اَهْلًا لِاَدَائِهٖ وَوُجُوْبِ حُكْمِهٖ وَلَمْ يَجِبْ عَلَى الصَّبِيِّ الْاِيْمَانُ قَبْلَ اَنْ يَّعْقِلَ لِعَدَمِ اَهْلِيَّةِ الْاَدَاءِ وَاِذَاعَقَلَ وَاحْتَمَلَ الْاَدَاءَ قُلْنَا بِوُجُوْبِ اَصْلِ الْاِيْمَانِ عَلَيْهِ دُوْنَ اَدَائِهٖ حَتّٰى صَحَّ الْاَدَاءُ مِنْ غَيْرِ تَكْلِيْفٍ وَكَانَ فَرْضًا كَالْمُسَافِرِ يُؤَدِّى الْجُمُعَةَ.

ترجمہ: اور اسی وجہ سے کافر پر ان شرائع میں سے جو طاعات ہیں کوئی چیز واجب نہیں ہے کیونکہ وہ ثواب آخرت کا اہل نہیں ہے اور اس کو ایمان لانا لازم ہے کیونکہ وہ ادائے ایمان اور ثبوت حکم ایمان کا اہل ہے اور بچے پر عاقل ہونے سے پہلے ایمان واجب نہیں ہے اہلیت اداء کے معدوم ہونے کی وجہ سے اور جب وہ عاقل ہو جائے اور اداء ایمان کا متحمل ہو جائے تو ہم کہیں گے کہ اصل ایمان اس پر واجب ہے نہ کہ اداء ایمان یہاں تک کہ بغیر تکلیف کے اداء ایمان صحیح ہے اور یہ اداء ایمان فرض ہوگا جیسے مسافر جو جمعہ ادا کرے۔

تشریح: پیچھے یہ بات آئی تھی کہ: وجوب بذات خود مقصود نہیں ہے پس جائز ہوگا کہ وجوب باطل ہو جائے اس کے حکم اور اس کی غرض کے معدوم ہونے کی وجہ سے جیسے وجوب معدوم ہو جاتا ہے محل وجوب کے معدوم ہونے کی وجہ سے، اسی پر تفریع کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے کافر پر ان شرائع میں سے جو طاعات کے قبیل سے ہیں کوئی چیز واجب نہیں ہے؛ کیونکہ وہ ثواب آخرت کا اہل نہیں ہے یعنی وہ احکام شرعیہ جو طاعات کے قبیل سے ہیں جیسے روزہ، نماز، زکوۃ ان میں سے کوئی چیز کافر پر واجب نہیں ہے؛ کیونکہ اس طرح کے احکام شرعیہ کی غرض آخرت کا ثواب کمانا ہے اور کافر ثواب آخرت کا اہل نہیں ہے پس اس طرح کے احکام شرعیہ کافر پر واجب نہ ہوں گے، البتہ وہ احکام شرعیہ جو طاعات کے قبیل سے نہ ہوں؛ جیسے جزیہ اور خراج تو وہ کافر پر واجب ہوں گے؛ کیونکہ ان احکام کی غرض ثواب آخرت نہیں ہے کہ ثواب آخرت کا اہل نہ ہونے کی وجہ سے ان پر واجب نہ ہوں گے۔

ولزمه الایمان الخ : یہاں سے ایک وہم کا جواب دیا گیا ہے، وہم: جب کافر ثواب آخرت کا اہل نہیں ہے تو اس پر ایمان بھی لانا واجب نہ ہونا چاہیے؛ حالانکہ کافر پر ایمان لانا فرض ہے؟ جواب: کافر پر ایمان لانا لازم ہے؛ کیونکہ کافر اداء ایمان کا اہل ہے اور حکم ایمان یعنی ثواب کے ثبوت کا بھی اہل ہے یعنی جب کافر ایمان لائے گا تو یقیناً اس کو ثواب ملے گا اور جب ثواب ملے گا تو ایمان کی غرض "ثواب آخرت" فوت نہیں ہوئی اور کافر پر ایمان لانا فرض اور لازم ہوا۔

ولم يجب على الصبي الايمان الخ : یہاں سے اسی مذکورہ اصول پر دوسری تفریع پیش کررہے ہیں کہ بچے پر عاقل ہونے سے پہلے ایمان لانا واجب نہیں ہے اہلیت اداء کے معدوم ہونے کی وجہ سے یعنی نابالغ بچے پر عاقل ہونے سے پہلے ایمان لانا واجب نہیں ہے؛ کیونکہ اس میں اداء ایمان کی اہلیت نہیں ہے، اداء ایمان کی اہلیت یہ ہے کہ وہ اپنے اختیار سے ایمان کو اداء کرے، اور اپنے اختیار سے اداء ایمان بغیر عقل کے نابالغ بچے سے ممکن نہیں ہے پس نابالغ بچے پر عاقل ہونے سے پہلے ایمان لانا واجب نہ ہوگا؛ ہاں نابالغ جب عاقل ہو جائے اور عاقل ہونے کی وجہ سے اداء ایمان کا متحمل ہو جائے تو ہم کہیں گے کہ اس بچے پر اصل ایمان یعنی نفس ایمان لانا واجب ہے، ہاں اداء ایمان واجب نہ ہوگا۔ نفس وجوب ایمان تو اس لئے ثابت ہوگا کہ وہ عاقل ہونے کی وجہ سے بالاختیار اداء ایمان کا اہل ہے پس ایمان کا حکم (بالاختیار ادا کرنا) پائے جانے کی وجہ سے اس پر نفس ایمان واجب ہوگا اور اداء ایمان واجب اس لئے نہ ہوگا کہ اداء ایمان واجب ہوتا ہے کمال عقل کے بعد اور کمال عقل بلوغ کے بعد پایا جاتا ہے پس بلوغ سے پہلے اداء ایمان واجب نہ ہوگا ، اگر ایمان اداء کرلیا باوجود اس کے کہ وہ ایمان کا مکلف نہیں ہے یعنی ایمان لے آیا تو اس کا یہ اداء ایمان صحیح اور معتبر ہوگا، اور یہ فرض ہی واقع ہوگا یہاں تک کہ بالغ ہونے کے بعد اس پر دوبارہ ایمان لانا ضروری نہ ہوگا؛ کیونکہ ایمان فرض اور نفل کی طرف منقسم نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ جب بھی واقع ہوگا تو فرض ہی بن کر واقع ہوگا؛ جیسے مسافر جب جمعہ اداء کرتا ہے تو اس کی اداء شدہ نماز: فرض ہی بن کر واقع ہوتی ہے اگر چہ اداء سے پہلے نماز جمعہ مسافر پر فرض نہیں تھی۔

> اَمَّا اَهْلِيَّةُ الْاَدَاءِ فَنَوْعَانِ قَاصِرٌ وَكَامِلٌ اَمَّا الْقَاصِرَةُ فَتَثْبُتُ بِقُدْرَةِ الْبَدَنِ اِذَا كَانَتْ قَاصِرَةً قَبْلَ الْبُلُوْغِ وَكَذٰلِكَ بَعْدَ الْبُلُوْغِ فِيْمَنْ كَانَ مَعْتُوْهًا لِاَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الصَّبِيِّ لِاَنَّهُ عَاقِلٌ لَمْ يَعْتَدِلْ عَقْلُهُ وَتَبْتَنِي عَلَى الْاَهْلِيَّةِ الْقَاصِرَةِ صِحَّةُ الْاَدَاءِ وَعَلَى الْاَهْلِيَّةِ الْكَامِلَةِ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ وَتَوَجُّهُ الْخِطَابِ عَلَيْهِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِنَّهُ صَحَّ مِنَ الصَّبِيِّ الْعَاقِلِ الْاِسْلَامُ وَمَا يَتَمَحَّضُ مَنْفَعَتُهُ مِنَ التَّصَرُّفَاتِ كَقُبُوْلِ الْهِبَةِ وَالصَّدَقَةِ وَصَحَّ مِنْهُ اَدَاءُ الْعِبَادَاتِ الْبَدَنِيَّةِ مِنْ غَيْرِ عُهْدَةٍ وَمَلَكَ بِرَاْيِ الْوَلِيِّ مَايَتَرَدَّدُ بَيْنَ النَّفْعِ وَالضَّرَرِ كَالْبَيْعِ وَنَحْوِهٖ وَذٰلِكَ بِاِعْتِبَارِ اَنَّ نُقْصَانَ رَاْيِهٖ اِنْجَبَرَ بِرَاْيِ الْوَلِيِّ فَصَارَ كَالْبَالِغِ فِي ذٰلِكَ فِي قَوْلِ اَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ اَلَا تَرٰى اَنَّهُ صَحَّحَ بَيْعَهُ مِنَ الْاَجَانِبِ بِغَبْنٍ فَاحِشٍ فِي رِوَايَةٍ خِلَافًا لِصَاحِبَيْهِ وَرَدَّهُ مَعَ الْوَلِيِّ بِغَبْنٍ فَاحِشٍ فِي رِوَايَةٍ اِعْتِبَارًا بِشُبْهَةِ النِّيَابَةِ فِي مَوْضِعِ التُّهْمَةِ .

ترجمہ: بہرحال اہلیت اداء تو دو قسموں پر ہے قاصر اور کامل بہرحال قاصرہ تو وہ ثابت ہو جاتی ہے قدرت بدن سے جبکہ قاصرہ ہو بلوغ سے پہلے اور ایسے ہی بلوغ کے بعد اس شخص کے بارے میں جو بیوقوف ہو اس لئے کہ وہ بچے کے درجہ میں ہے اس لئے کہ وہ ایسا عاقل ہے جس کی عقل معتدل نہیں ہے اور اہلیت قاصرہ پر صحت اداء مبنی ہوتی ہے اور اہلیت کاملہ پر وجوب اداء اور اس پر خطاب کا متوجہ ہونا (مبنی ہے) اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا ہے کہ عاقل بچے کا اسلام (مسلمان ہونا) صحیح ہے اور (صحیح ہے) وہ تصرفات جن میں خالص اس کی منفعت ہو جیسے ہبہ اور صدقہ کو قبول کرنا اور صحیح ہے اس سے عبادات بدنیہ کا اداء کرنا بغیر ذمہ داری کے اور ولی کی رائے سے ان معاملات کا مالک ہوگا جو نفع و ضرر کے درمیان دائر ہوں جیسے بیع وغیرہ اور وہ اس اعتبار سے کہ اس کی رائے کا نقصان پورا ہو گیا ولی کی رائے سے پس وہ (صبی) اس (تصرف) میں بالغ کی طرح ہو گیا ابو حنیفہؒ کے قول میں. کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ انہوں نے اس کی بیع کو صحیح قرار دیا ہے اجنبیوں سے غبن فاحش کے ساتھ ایک روایت میں ان کے دونوں صاحبوں کے برخلاف اور ولی کے ساتھ اس (بچہ کی بیع) کو (امام صاحب نے) رد کر دیا ہے غبن فاحش کے ساتھ ایک روایت میں نیابت کے شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے تہمت کی جگہ میں۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ اہلیت اداء کی دو قسمیں ہیں ایک قاصرہ اور دوسری کاملہ، بہرحال اہلیت قاصرہ تو ثابت ہو جاتی ہے قدرت بدن سے جبکہ قاصرہ ہو بلوغ سے پہلے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اداء کا تعلق دو قدرتوں سے ہے، ایک: خطاب کو سمجھنے کی قدرت، اور یہ قدرت حاصل ہوتی ہے عقل سے، دوسری: اس خطاب پر عمل کی قدرت اور یہ قدرت حاصل ہوتی ہے بدن سے، جب یہ دونوں قدرتیں کامل ہوں تو اہلیت کاملہ پائی جائے گی اور جب یہ

دونوں قدرتیں کامل طریقہ پر نہ پائی جائیں یا ان دونوں قدرتوں میں سے کوئی ایک کامل طریقہ پر نہ پائی جائے تو ان دونوں صورتوں میں اہلیت قاصرہ پائی جائے گی۔

اما القاصرة فتثبت بقدرة البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ : رہی یہ بات کہ اہلیت قاصرہ کی پہلی صورت یعنی جب دونوں قدرتیں کامل طریقہ پر نہ پائی جائیں کب موجود ہوگی؟ تو مصنف نے یہاں سے اسی کو سمجھایا ہے کہ اہلیت قاصرہ ثابت ہوتی ہے قدرت بدن سے جب کہ قدرت بدن قاصرہ ہو بلوغ سے پہلے یعنی اہلیت قاصرہ کی پہلی صورت بلوغ سے پہلے پائی جاتی ہے جبکہ بدن کی قدرت قاصر اور ضعیف ہو ؛ کیونکہ اس صورت میں ضعف بدن کی وجہ سے خطاب پر عمل کی کامل قدرت نہ ہوگی اور بالغ ہونے سے پہلے عقل ناقص ہوتی ہے پس فہم خطاب کی بھی قدرت کامل نہ ہوگی، جب دونوں قدرتیں کامل نہیں ہوئیں تو اہلیت قاصرہ کی پہلی صورت پائی گئی۔

و كذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوها الخ : رہی یہ بات کہ اہلیت قاصرہ کی دوسری قسم یعنی ان دونوں قدرتوں میں سے ایک قدرت کا کامل نہ ہونا کب موجود ہوگی؟ تو مصنف نے یہاں سے اسی کو سمجھایا ہے کہ ایسے ہی بلوغ کے بعد اس شخص کے بارے میں جو بیوقوف ہو یعنی جب آدمی بالغ ہو جا ئے؛ لیکن بیوقوف ہو تو اس صورت میں اہلیت قاصرہ کی دوسری صورت پائی جائے گی؛ کیونکہ بالغ ہونے کے بعد قدرت بدن تو کامل ہے لیکن اس کی عقل ناقص ہے اس لئے فہم خطاب کی قدرت کامل نہ ہوگی، اسی کو مصنف نے اپنے انداز میں کہا ہے کہ بلوغ کے بعد معتوہ ہونے کی صورت میں یہ شخص بچے کے درجہ میں ہے؛ کیونکہ یہ ایسا عاقل ہے جس کی عقل اعتدال میں نہیں ہے یعنی اس کی عقل ناقص ہے جیسا کہ بچے کی عقل ناقص ہوتی ہے پس ان دونوں قدرتوں میں سے ایک کے کامل نہ ہونے کی وجہ سے اہلیت قاصرہ کی دوسری صورت پائی گئی۔

وتبتنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء : مصنف فرماتے ہیں کہ اہلیت قاصرہ پر صحت ادا مبنی ہے یعنی اگر اہلیت قاصرہ کا حامل شخص احکام شرعیہ نماز وغیرہ کو ادا کرے تو اس کی ادا صحیح ہوگی اگر چہ اس پر اداء واجب نہیں ہے۔

وعلى الاهلية الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب عليه : مصنف فرماتے ہیں کہ اہلیت کاملہ پر وجوب اداء اور اس پر خطاب کا متوجہ ہونا مبنی ہے یعنی جب اہلیت کاملہ پائی جائیگی تو احکام شرعیہ کو ادا کرنا صاحب اہلیتِ کاملہ پر واجب ہوگا اور اس پر شارع کا خطاب متوجہ ہوگا۔

وعلى هذا قلنا انه صح من الصبى العاقل الاسلام : ابھی پیچھے یہ بات آئی تھی کہ اہلیت قاصرہ پر صحت ادا مبنی ہے یعنی اگر اہلیت قاصرہ کا حامل شخص احکام شرعیہ نماز وغیرہ کو ادا کرے تو اس کی ادا صحیح ہوگی، مصنف فرماتے ہیں کہ اسی پر ہم نے آئندہ چند مسائل کی تفریع کرتے ہوئے کہا ہے جن میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ نابالغ بچہ جو عاقل ہو اس کا اسلام لانا صحیح ہے دنیوی احکام میں بھی اور اخروی احکام میں بھی اگر چہ اس پر اسلام لانا واجب نہ تھا یعنی جب اہلیت قاصرہ کا حامل شخص احکام شرعیہ کو ادا کرے تو اس کی ادائیگی صحیح ہو جاتی ہے تو نابالغ عاقل جو اہلیت قاصرہ رکھتا ہے اگر اسلام قبول کر لے (جو احکام شرعیہ میں سے ہے) تو اس کا اسلام قبول کرنا یعنی اداء ایمان صحیح ہوگا؛ امام شافعی فرماتے ہیں کہ بلوغ سے پہلے اس کا ایمان لانا احکام دنیا میں صحیح نہیں ہے چنانچہ وہ بچہ اپنے کافر باپ کا وارث ہوگا اور اس بچہ کے ایمان لانے سے اس کی مشرکہ بیوی اس سے جدا نہ ہوگی اور احکام اخروی میں اس کا ایمان لانا صحیح ہے چنانچہ اس کو ایمان لانے پر ثواب ملے گا۔

وما يتمحض منفعته من التصرفات الخ : دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس عاقل نابالغ بچے کے وہ تصرفات جو محض اس کے نفع کے لئے ہیں صحیح ہیں: جیسے ہبہ اور صدقہ قبول کرنا یعنی نابالغ عاقل بچہ اگر اپنے ولی کی اجازت کے بغیر ایسا تصرف کرے جسمیں خالص اس کا نفع ہے جیسے ہبہ اور صدقہ قبول کرنے میں خالص اس کا نفع ہے نقصان نہیں ہے تو اس کا اس طرح کا تصرف صحیح ہے؛ کیونکہ نابالغ عاقل ہونے کی وجہ سے وہ بچہ اہلیت قاصرہ کا حامل ہے اور اہلیت قاصرہ کے حامل شخص کی ادا صحیح ہوتی ہے پس اس کا اس طرح کا تصرف کرنا صحیح ہوگا۔

وصح منه اداء العبادات البدنية من غير عهدة : تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ نابالغ عاقل بچہ کی عبادات بدنیہ نماز روزہ وغیرہ ادا کرنا صحیح ہے اگر چہ یہ اس پر لازم نہیں ہیں، صحیح اس لئے ہے کہ اس بچہ میں اہلیت قاصرہ پائی جارہی ہے اور جس میں اہلیت قاصرہ ہو اس کی ادائیگی صحیح ہو جاتی ہے پس اس بچہ کا عبادات بدنیہ کو ادا کرنا صحیح ہوگا۔

وملک براى الولى ما يتردد بين النفع والضرر الخ : چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ وہ معاملات جو نفع وضرر کے درمیان دائر ہوں جیسے بیع کہ اگر اس میں نفع ہو تو نافع اور اگر نقصان ہو تو ضار ہے اگر نابالغ عاقل بچہ ولی کی اجازت سے کرے تو ان معاملات کا یہ بچہ مالک ہوگا، یہ بچہ ان تصرفات کا مالک اس لئے ہوگا کہ اس نابالغ عاقل بچے کی رائے اگر چہ ناقص ہے لیکن جب اس کے ولی کی اجازت اور رائے اس کی رائے سے مل گئی تو اس کی رائے کا نقصان ولی کی رائے اور اجازت سے پورا ہو جائے گا اور یہ بچہ ان تصرفات میں امام ابوحنیفہ کے بقول بالغ کی طرح ہو گیا۔ اس بچہ کے ان تصرفات میں امام صاحب کے نزدیک بالغ کی طرح ہونے کی دلیل الا ترى انه صحح بيعه من الاجانب بغبن فاحش سے بیان کی گئی ہے کہ امام صاحب نے اس بچہ کی بیع کو اجنبی لوگوں سے غبن فاحش کے ساتھ نافذ اور صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ بالغ کی بیع غبن فاحش کے ساتھ نافذ ہوتی ہے، برخلاف صاحبین کے کہ ان دونوں کے نزدیک یہ بچہ بالغ کی طرح نہیں ہے پس اس کا تصرف غبن فاحش کے ساتھ نافذ نہ ہوگا۔

ورده مع الولى بغبن فاحش فى رواية الخ : اور اگر بچہ نے ولی کی اجازت سے ولی کے ساتھ غبن فاحش کے ساتھ بیع کیا تو اس بارے میں امام صاحب سے دو روایتیں ہیں ایک روایت میں یہ بیع نافذ ہو جائے گی؛ کیونکہ وہ بالغ کی طرح ہے اور ایک روایت میں ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اس بیع کو رد کر دیا ہے یعنی نافذ اور صحیح قرار نہیں دیا ہے۔ رہی یہ بات کہ کیوں رد کر دیا ہے؟ تو اعتبارا بشبهة النيابة فى موضع التهمة سے اسی کو سمجھایا ہے کہ رد اس لئے کر دیا ہے کہ اس میں یہ شبہ ہے کہ بچہ ولی کا نائب ہے؛ اس لئے کہ اصل فعل تو بچہ ہی کے لئے ہوگا یعنی عقد بیع کرنے میں تو وہی اصل ہے؛ لیکن اس عقد کا نفاذ ولی کی رائے اور اجازت سے ہوگا پس رائے اور اجازت کے اعتبار سے بچہ نائب ہوگا اور عقد منعقد کرنے کے اعتبار سے بچہ اصل ہوگا پس اس کے اصل ہونے کے اعتبار سے کہا گیا کہ اگر اس بچہ نے کسی اجنبی سے غبن فاحش کے ساتھ معاملہ کیا تو اس کا یہ تصرف صحیح اور نافذ ہوگا؛ کیونکہ اس صورت میں ولی متہم نہ ہوگا، اور اس کے نائب ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا کہ اگر اس بچہ نے ولی سے غبن فاحش کے ساتھ معاملہ کیا تو یہ تصرف صحیح اور نافذ نہ ہوگا؛ کیونکہ اس صورت میں ولی متہم ہو سکتا ہے اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ ولی نے اپنا مقصود حاصل کرنے کے لئے اس کو اجازت دی ہے، حاصل یہ کہ اس شبہ نیابت کا اعتبار صرف موضع تہمت میں کیا گیا ہے غیر موضع تہمت میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا فِى الْمَهْجُوْرِ اِذَا تَوَكَّلَ لَمْ تَلْزَمْهُ الْعُهْدَةُ وَبِاِذْنِ الْوَلِيِّ تَلْزَمُهُ وَاَمَّا اِذَا اَوْصَى الصَّبِيُّ بِشَيْءٍ مِنْ اَعْمَالِ الْبِرِّ بَطَلَتْ وَصِيَّتُهُ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَاِنْ كَانَ فِيْهِ نَفْعٌ ظَاهِرٌ لِاَنَّ الْاِرْثَ شُرِعَ نَفْعًا لِلْمُوْرِثِ اَلَا تَرٰى اَنَّهُ شُرِعَ فِى حَقِّ الصَّبِيِّ وَفِى الْاِنْتِقَالِ عَنْهُ اِلَى الْاِيْصَاءِ تَرْكُ الْاَفْضَلِ لَا مُحَالَةَ اِلَّا اَنَّهُ شُرِعَ فِى حَقِّ الْبَالِغِ كَمَا شُرِعَ لَهُ الطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ وَالْهِبَةُ وَالْقَرْضُ وَلَمْ يُشْرَعْ ذٰلِكَ فِى حَقِّ الصَّبِيِّ وَلَمْ يَمْلِكْ ذٰلِكَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ مَا خَلَا الْقَرْضِ فَاِنَّهُ يَمْلِكُهُ الْقَاضِى لِوُقُوْعِ الْاَمْنِ عَنِ التَّوٰى بِوِلَايَةِ الْقَضَاءِ وَاَمَّا الرِّدَّةُ فَلَا تَحْتَمِلُ الْعَفْوَ فِى اَحْكَامِ الْاٰخِرَةِ وَمَا يَلْزَمُهُ مِنْ اَحْكَامِ الدُّنْيَا عِنْدَهُمَا خِلَافًا لِاَبِى يُوْسُفَ فَاِنَّمَا يَلْزَمُهُ حُكْمًا لِصِحَّتِهِ لَا قَصْدًا اِلَيْهِ فَلَمْ يَصِحَّ الْعَفْوُ عَنْ مِثْلِهِ كَمَا اِذَا ثَبَتَ تَبَعًا لِاَبَوَيْهِ۔

ترجمہ: اسی بنیاد پر ہم نے صبی محجور کے بارے میں کہا ہے کہ جب وہ (محجور) وکیل بنے تو اس پر ذمہ داری لازم نہ ہوگی اور ولی کی اجازت سے اس (محجور) پر (ذمہ داری) لازم ہوگی اور بہر حال بچہ نے جب کسی نیک عمل کی وصیت کی تو ہمارے نزدیک اس کی وصیت باطل ہوگی برخلاف امام شافعی کے اگر چہ اس میں (بچہ کا) ظاہری نفع ہے اس لئے کہ میراث مورث کے نفع کے لئے مشروع کی گئی ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وہ (ارث) بچے کے حق میں

مشروع کی گئی ہے اور اس (ارث) سے وصیت کرنے کی طرف منتقل ہونے میں افضل کو چھوڑنا ہے یقینی طور پر مگر یہ کہ وہ (ایصاء) بالغ کے حق میں مشروع ہے ایسے ہی جیسے اس کے لئے طلاق، عتاق، ہبہ، اور قرض مشروع ہے اور یہ (مذکورہ چیزیں) بچہ کے حق میں مشروع نہیں ہیں اور نہیں مالک ہوگا ان (مذکورہ چیزوں) کا بچہ پر اس کا غیر سوائے قرض کے کہ قاضی اس (قرض) کا مالک ہو جائے گا تلف سے امن واقع ہونے کی وجہ سے ولایت قضاء سے اور بہر حال ردت تو احکام آخرت میں معافی کا احتمال نہیں رکھتی ہے اور وہ احکام دنیا جو اس کو لازم ہوتے ہیں طرفین کے نزدیک برخلاف امام ابو یوسف کے تو وہ اس کو لازم ہوتے ہیں اس (ارتداد) کی صحت کے حکم کی وجہ سے نہ کہ اس (الزام) کے قصد سے پس اس (ارتداد) جیسے سے عفو صحیح نہیں ہے جیسا کہ ارتداد اس کے والدین کی تبعیت میں ثابت ہوا ہے۔

تشریح: اسی بنیاد پر ہم نے محجور کے بارے میں کہا ہے کہ جب وہ وکالت قبول کرلے تو اس پر ذمہ داری لازم نہ ہوگی اور ولی کی اجازت سے لازم ہو جائے گی، اس کا مطلب یہ ہے کہ پچھلے سبق میں یہ بات آئی تھی کہ وہ معاملات جن میں نفع وضرر دونوں کا احتمال ہو نابالغ بچہ بذات خود ان کا مالک نہیں ہوتا ہے ہاں اگر ولی اجازت دیدے تو مالک ہو جاتا ہے اسی قاعدہ پر مصنف نے تفریع کی ہے کہ محجور یعنی نابالغ عاقل بچہ جب وکالت کو قبول کرلے تو ان احکام کی ذمہ داری جو وکالت سے متعلق ہیں اس بچہ پر لازم نہ ہوگی جیسے مبیع اور ثمن کو سپرد کرنا اور عیب کی صورت میں خصومت کرنا۔ بچہ پر وکالت سے متعلق احکام کی ذمہ داری؛ اسلئے لازم نہ ہوگی کہ ان احکام کو لازم کرنے میں بچہ کے لئے ضرر ہے، ہاں اگر ولی کی اجازت سے وکالت قبول کیا ہے تو وکالت سے متعلق احکام کی ذمہ داری اس پر لازم ہوگی؛ کیونکہ ولی کی اجازت سے اس بچہ کی رائے کے نقصان کی تلافی ہوگئی ہے پس وہ لزوم ذمہ داری کا اہل ہوگیا۔

اما اذا اوصى الصبي بشئ من اعمال البر الخ :مصنف فرماتے ہیں کہ جب بچہ نے کسی نیک کام کے لئے اپنے مال میں وصیت کی مثلا یوں کہا کہ میرا مال فلاں مسجد میں دیدینا تو اس کی یہ وصیت ہم احناف کے نزدیک باطل ہوگی برخلاف امام شافعی کے کہ ان کے نزدیک اس کی یہ وصیت صحیح ہے؛ کیونکہ اس وصیت میں اس کا خالص نفع ہے؛ کیونکہ اس وصیت سے اس کو آخرت کا ثواب حاصل ہوگا اور جس میں بچہ کو خالص نفع ہو بچہ اس کا مالک ہوتا ہے جیسے اس کا ہدیہ قبول کرنا، پس اس کی وصیت صحیح ہوگی، حضرت امام شافعی کی اس دلیل کو رد کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ اگر چہ اس وصیت میں اس بچہ کے لئے آخرت کا ظاہری نفع ہے؛ لیکن یہ نفع غیر معتبر ہے اور اگر ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ اس میں نفع ہے، تو وصیت کے بجائے اس مال کو وارث کے لئے چھوڑنے میں اس سے زیادہ نفع ہے۔

لان الارث شرع نفعا للمورث :یہاں سے وصیت کے باطل ہونے اور مال کو وارث کے لئے چھوڑنے میں زیادہ نفع ہونے کی وجہ بتارہے ہیں کہ میراث؛ مورث کے لئے بطور نفع مشروع ہے؛ بطور نفع اس لئے مشروع ہے کہ وصیت میں آدمی اپنے مال کو اجنبی کی طرف منتقل کرتا ہے اور اگر وصیت نہ کرے بلکہ اس مال کو میراث میں چھوڑ کر مرجائے تو مال کو اقارب کی طرف منتقل کرتا ہے اور مال کو اقارب کی طرف منتقل کرنا اولی اور افضل ہے اجنبی کی طرف منتقل کرنے سے، اور یہ شرعا افضل ہے؛ کیونکہ اس میں صلہ رحمی ہے اور اقارب کو نفع پہونچانا ہے، **اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ شُرِعَ فِي حَقِّ الصَّبِي** سے **لان الارث شرع نفعا للمورث** کی تائید پیش کررہے ہیں کہ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ ارث بچہ کے حق میں بھی مشروع ہے یعنی جب بچہ مرجائے تو اس بچہ کا وارث اس کے مال کا وارث ہوگا اگر میراث میں مورث کا نفع نہ ہوتا تو بچہ کے حق میں میراث مشروع نہ ہوتی، اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ارث: مورث کے لئے بطور نفع مشروع ہے، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مال کو اقارب کی طرف منتقل کرنا اولی اور افضل ہے اور ارث میں زیادہ ثواب ہے وصیت کی بہ نسبت اور زیادتی ثواب میں مورث کا نفع ہے پس ارث سے انتقال وصیت کی طرف یقینا افضل اور زیادتی ثواب کو چھوڑنا ہے، حاصل یہ کہ وصیت میں ترک افضل کا ضرر ہے پس وصیت: نفع وضرر کے درمیان دائر معاملہ ہوا، اور جو معاملہ نفع وضرر کے درمیان دائر ہو بچہ اس کا مالک نہیں ہوتا ہے پس اس کی وصیت باطل ہوگی۔

الا انہ شروع فی حق البالغ الخ : یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے، اعتراض: اگر وصیت میں ضرر ہے تو مناسب تھا کہ وصیت بالغ کے حق میں بھی مشروع نہ ہوتی حالانکہ وصیت بالغ کے حق میں مشروع ہے چنانچہ بالغ کی وصیت باطل نہیں ہوتی ہے؟ جواب: وصیت بالغ کے حق میں اسی طرح مشروع ہے جیسے اس کے لئے طلاق، عتاق، ہبہ اور قرض مشروع ہے، اور یہ مذکورہ امور طلاق وغیرہ بچہ کے حق میں مشروع نہیں ہے، یعنی بالغ کو ولایت کاملہ حاصل ہے پس جیسے بالغ منافع کا مالک ہوتا ہے ویسے ہی ضرر کا بھی مالک ہوگا برخلاف بچہ کے کہ وہ بذات خود ضرر کا مالک نہیں ہوتا ہے بلکہ اس بچہ کا غیر یعنی ولی، وصی، اور قاضی بھی اس بچہ کے لئے مذکورہ امور طلاق وغیرہ (جو ضرر کے قبیل سے ہے) کا مالک نہیں ہوتا ہے یعنی ولی، وصی اور قاضی بچہ کی طرف سے اس کی بیوی کو طلاق نہیں دے سکتے ہیں، نہ اس کے غلام کو آزاد کر سکتے ہیں اور نہ اس کے مال کو ہبہ کر سکتے ہیں، سوائے قرض کے کہ قاضی اس کا مالک ہے؛ کیونکہ قاضی کو ولایت قضاء حاصل ہے اس ولایت قضاء کی وجہ سے اس کا مال قرض دینے کی صورت میں ہلاک ہونے سے محفوظ رہے گا یعنی قاضی اس بچہ کا مال کسی کو بطور قرض دے سکتا ہے؛ کیونکہ اس میں صبی کو فائدہ ہے؛ اس لئے کہ اگر اس کو کسی آدمی کے پاس ودیعت رکھ دے اور اس کے پاس سے صبی کا مال ہلاک ہو جائے تو بچہ کا مال ہلاک ہو جائے گا مودع اس کا ضامن نہ ہوگا برخلاف قرض کے کہ وہ ذمہ میں واجب ہوگا اس قرض دار سے قاضی ولایت قضاء کی وجہ سے وصول کر سکتا ہے پس اس کا مال تلف ہونے سے محفوظ ہوگا۔

واما الردة فلا یحتمل العفو الخ : بہر حال ردت تو احکام آخرت میں عفو کا احتمال نہیں رکھتی ہے یعنی اگر بچہ مرتد ہو جائے، عیاذ باللہ، تو اخروی احکام میں اس کی ردت معتبر ہے، معافی کا احتمال نہیں رکھتی ہے ارشاد باری ہے **ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ الایۃ**، اگر اسی حالت ارتداد میں مرگیا تو مخلد فی النار ہوگا، رہے احکام دنیا تو طرفین کے نزدیک اس میں بھی اس کی ردت معتبر ہے، چنانچہ احکام دنیا اس بچہ کو لازم ہونگے، کہ ردت کی وجہ سے اس کی مسلمان بیوی اس سے جدا ہو جائے گی، اور اس کے مسلمان اقارب اس کی وراثت سے محروم ہو جائیں گے برخلاف امام ابو یوسف اور امام شافعی کے کہ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ احکام دنیا میں اس کا مرتد ہونا معتبر نہیں ہے؛ کیونکہ اس کی ردت کو معتبر ماننے میں اس بچہ کا خالص ضرر ہے۔

سوال: ضرر کو بچے سے دفع کیا گیا ہے کیونکہ وہ مرفوع القلم ہے مطلب یہ ہے کہ اس کی خطا کا حساب نہ ہوگا، اور اس کی ردت کو صحیح قرار دینے میں اس کے حق میں ضرر کا اثبات ہے، اس طور پر کہ اس کی مسلمان بیوی اس سے جدا ہو جائے گی، اس کے مسلمان اقارب اس کی وراثت سے محروم ہو جائیں گے؟ مصنف نے **فانما یلزمہ حکما لصحتہ** سے اس کا جواب دیا ہے کہ اس کی ردت کو صحیح ماننے کی صورت میں مذکورہ احکام کی شکل میں جو اس کو ضرر لازم ہوا ہے وہ صحت ارتداد کے حکم کی وجہ سے نہ کہ التزام کے قصد سے یعنی اس کے ارتداد کے صحیح ہونے کا حکم لگانے کی وجہ سے بلا قصد وارادہ ضمنا اس کو یہ ضرر لازم ہوا ہے، پس مذکورہ احکام لام زم آنے کی وجہ سے ردت جیسے امر عظیم کو معاف کرنا صحیح نہ ہوگا؛ جس طرح والدین کے مرتد ہو کر دار الحرب چلے جانے کی صورت میں، والدین کے تابع کر کے بچہ پر بھی ارتداد کے احکام جاری ہوتے ہیں، پس جس طرح یہاں احکام دنیا لازم آنے کی وجہ سے ردت کا ثبوت ممتنع نہیں ہے یعنی ردت معاف نہیں ہے، اسی طرح زیر بحث صورت میں بھی احکام دنیا کے لازم آنے کی وجہ سے ردت معاف نہ ہوگی؛ بلکہ بچہ کا مرتد ہونا صحیح اور معتبر ہوگا۔

فَصْلٌ فِی الْاُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَةِ عَلَی الْاَهْلِيَّةِ الْعَوَارِضُ نَوْعَانِ سَمَاوِیٌّ وَمُكْتَسَبٌ اَمَّا السَّمَاوِیُّ فَهُوَ الصِّغَرُ وَالْجُنُوْنُ وَالْعَتَهُ وَالنِّسْيَانُ وَالنَّوْمُ وَالْاِغْمَاءُ وَالرِّقُّ وَالْمَرَضُ وَالْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ وَالْمَوْتُ وَاَمَّا الْمُكْتَسَبُ فَنَوْعَانِ مِنْهُ وَمِنْ غَيْرِهٖ اَمَّا الَّذِیْ مِنْهُ فَالْجَهْلُ وَالسَّفَهُ وَالسُّكْرُ وَالْهَزْلُ وَالْخَطَأُ وَالسَّفَرُ وَاَمَّا الَّذِیْ مِنْ غَيْرِهٖ فَالْاِكْرَاهُ بِمَا فِيْهِ اِلْجَاءٌ وَبِمَا لَيْسَ فِيْهِ اِلْجَاءٌ وَاَمَّا الْجُنُوْنُ فَاِنَّهٗ يُوْجِبُ الْحَجْرَ عَنِ الْاَقْوَالِ وَيَسْقُطُ بِهٖ مَا كَانَ ضَرَرًا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ وَاِذَا امْتَدَّ فَصَارَ لُزُوْمُ الْاَدَاءِ يُؤَدِّیْ اِلَی الْحَرَجِ فَيَبْطُلُ الْقَوْلُ بِالْاَدَاءِ وَيَنْعَدِمُ الْوُجُوْبُ اَيْضًا لِاِنْعِدَامِهٖ وَحَدُّ الْاِمْتِدَادِ فِی الصَّوْمِ اَنْ يَّسْتَوْعِبَ الشَّهْرَ وَفِی الصَّلٰوَاتِ اَنْ يَّزِيْدَ عَلٰی يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ وَفِی الزَّكٰوةِ اَنْ يَّسْتَوْعِبَ الْحَوْلَ عِنْدَ مُحَمَّدٍ وَاَقَامَ اَبُوْ يُوْسُفَ اَكْثَرَ الْحَوْلِ مَقَامَ كُلِّهٖ تَيْسِيْرًا وَمَا كَانَ حَسَنًا لَا يَحْتَمِلُ

الْغَيْرَ اَوْ قَبِيْحًا لَايَحْتَمِلُ الْعَفْوَ فَثَابِتٌ فِي حَقِّهٖ حَتّٰى يَثْبُتَ اِيْمَانُهٗ وَرِدَّتُهٗ تَبْعًا لِاَبَوَيْهِ .

ترجمہ: فصل ان امور کے بارے میں جو اہلیت پر پیش آتے ہیں عوارض دو قسموں پر ہیں سماوی اور کسبی بہر حال سماوی تو وہ صغر، جنون، فتور عقل، بھول، نیند، بیہوشی، غلامی، بیماری، حیض، نفاس اور موت ہے بہر حال کسبی تو دو قسموں پر ہے (ایک وہ جو) اس (مکلف) سے (حاصل) ہو، (دوسری وہ جو) اس کے غیر سے (حاصل) ہو بہر حال وہ جو اس (مکلف) سے حاصل ہو تو وہ جہل، بیوقوفی، نشہ، ہزل، خطا اور سفر ہے، بہر حال جو اس کے غیر سے (حاصل) ہو تو وہ اکراہ ہے ایسی چیز کے ساتھ جس میں اضطرار ہو اور ایسی چیز کے ساتھ جس میں اضطرار نہ ہو بہر حال جنون تو وہ اقوال سے حجر کو ثابت کرتا ہے اور اس (جنون) کی وجہ سے وہ ضرر ساقط ہو جائے گا جو سقوط کا احتمال رکھتا ہے اور جب وہ (جنون) ممتد ہو جائے تو اداء کا لزوم پہنچائے گا حرج کی طرف پس اداء کا قول باطل ہو جائے گا اور وجوب بھی معدوم ہو جائے گا اس (اداء) کے منعدم ہونے کی وجہ سے اور امتداد کی حد روزے میں یہ ہے کہ وہ (جنون رمضان کے) پورے مہینے کو گھیر لے اور نمازوں میں یہ ہے کہ ایک دن ایک رات سے زیادہ ہو جائے اور زکوۃ میں یہ ہے کہ سال کو گھیر لے امام محمد کے نزدیک، اور امام ابو یوسف نے آسانی کے لئے اکثر سال کو کل سال کے قائم مقام قرار دیا ہے اور وہ (فعل) جو حسن ہو غیر کا احتمال نہ رکھتا ہو یا ایسا قبیح جو معافی کا احتمال نہ رکھتا ہو تو وہ اس کے حق میں ثابت ہے یہاں تک کہ اس کا ایمان اور اس کی ردت ثابت ہو گی اس کے والدین کے تابع ہو کر۔

تشریح: جب مصنف اہلیت کے بیان سے فارغ ہو گئے تو یہاں سے ان امور کو بیان کرنا شروع کر دیا ہے جو اہلیت پر پیش آتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس فصل میں ان امور کو بیان کیا جائے گا جو اہلیت پر پیش آتے ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ عوارض کی دو قسمیں ہیں ایک قسم: سماوی ہے، عوارض سماوی وہ ہیں جو پیش آئے اہل شرع یعنی اللہ کی طرف سے اس میں بندے کے اختیار کو کوئی دخل نہ ہو، اور دوسری قسم: کسبی ہے، عوارض کسبی وہ ہیں جو اللہ کی طرف سے نہ ہوں بلکہ اس میں بندے کے کسب کا دخل ہو، عوارض سماوی یہ ہیں: صغر، جنون، عتہ (فتور عقل)، بھول، نیند، بیہوشی، رقیت (غلامی)، بیماری، حیض، نفاس، اور موت۔

واما المكتسب فنوعان الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ بہر حال عوارض کسبی تو اس کی دو قسمیں، پہلی قسم کو لفظ منه سے بیان کیا ہے کہ ایک وہ ہے جو مکلف کی جانب سے حاصل ہو، اور دوسری قسم کو من غیرہ سے بیان کیا ہے یعنی دوسری قسم وہ ہے جو اس مکلف کی طرف سے حاصل نہ ہو بلکہ اس کے غیر کی طرف سے حاصل ہو۔ بہر حال وہ کسبی عوارض جو اس مکلف کی جانب سے حاصل ہوں تو وہ یہ ہیں: جہل، بیوقوفی، نشہ، ہزل، خطاء، اور سفر۔ اور بہر حال وہ کسبی عوارض جو اس مکلف کے غیر کی طرف سے حاصل ہو تو وہ صرف ایک ہے: اکراہ، پھر اکراہ کی دو قسمیں ہیں: ایک ایسا اکراہ جسمیں مکرہ کے لئے اضطرار ہو اور دوسرا ایسا اکراہ جس میں مکرہ کے لئے اضطرار نہ ہو پس عوارض کسبی کے کل اقسام سات ہو گئے۔

واما الجنون فانه يوجب الحجر الخ : جب مصنف عوارض کی تقسیم سے فارغ ہو گئے تو یہاں سے ان عوارض کے احکام کو شروع کر رہے ہیں، ان اقسام عوارض میں سے ایک جنون ہے، جنون ایک ایسی آفت ہے جو دماغ میں اس طرح حلول کر جاتی ہے جو مکلف کو عقل کے تقاضا کے خلاف افعال پر ابھارتی ہے؛ لیکن اس کے جسم اور اعضاء جوارح میں کوئی فتور اور ضعف نہیں ہوتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ جنون: اقوال سے حجر کو ثابت کرتا ہے یعنی مجنون کے اقوال مثلا طلاق، عتاق اور ہبہ معتبر نہیں ہیں کیونکہ بغیر عقل کے اقوال معتبر نہیں ہوتے ہیں، جب اس کے اقوال غیر معتبر ہیں تو اس کے اقوال سے کوئی حکم بھی متعلق نہ ہوگا، اس کے قول کا وجود: عدم کے درجہ میں ہوگا، رہے اس کے افعال مثلا مجنون کسی کے مال کو تلف کردے تو مکمل طریقہ پر اس کا ضامن ہوگا ؛ کیونکہ افعال حسًا پائے جاتے ہیں ان کو رد نہیں کیا جا سکتا ہے۔

ويسقط به ما كان ضررا الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ جنون کی وجہ سے وہ تمام ضرر مجنون سے ساقط ہو جائیں گے جو بالغ سے کسی عذر کی وجہ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں جیسے حدود و کفارات اور قصاص کہ یہ چیزیں شبہات کی وجہ سے بالغ سے سقوط کا احتمال رکھتے ہیں، اور اسی طرح بالغ سے عذر

کی وجہ سے وہ عبادات بھی ساقط ہوجاتی ہیں جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں مثلاً روزہ، نماز اور دیگر عبادات، اسی طرح یہ تمام چیزیں مجنوں سے بھی ساقط ہوجاتی ہیں، مصنف **یحتمل السقوط** کہہ کر اس ضرر سے احتراز کیا ہے جو بالغ سے ساقط نہیں ہوتے ہیں مگر اداء کے ذریعہ یا صاحب حق کے ساقط کردینے سے جیسے تلف شدہ چیزوں کا ضمان، وجوب دیت وغیرہ کہ اس طرح کے ضرر مجنون سے بھی ساقط نہ ہوں گے جس طرح عاقل بالغ سے ساقط نہیں ہوتے ہیں، ہاں جب جنون ممتد ہوجائے تو اس طرح کے ضرر کی ادائیگی کو لازم قرار دینے میں چونکہ مجنون حرج میں مبتلا ہوجائے گا اس لئے قول بالا داء باطل ہوگا یعنی اس کو اداء کرنا لازم نہیں کہا جائے گا اور جب اداء لازم نہ رہا؛ بلکہ معدوم ہوگیا تو اس کے معدوم ہونے کی وجہ سے اس طرح کے ضرر کا نفس وجوب بھی معدوم ہوجائے گا۔

وحد الامتدا فی الصوم الخ : رہی یہ بات کہ امتداد جنون کی کیا حد ہے؟ تو مصنف فرماتے ہیں کہ روزہ میں امتداد جنون کی حد یہ ہے کہ جنون پورے رمضان کے مہینے کو گھیر لے یعنی اگر پورے رمضان کا مہینہ اسی حالت جنون میں گذرے تو اس پر روزوں کی قضا لازم نہ ہوگی۔ اور نماز میں امتداد جنون کی حد امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک یہ ہے کہ جنون کا وقت ایک دن ایک رات سے زیادہ ہوجائے یعنی جب جنون ایک دن ایک رات سے زیادہ ہوجائے تو اس صورت میں ان نمازوں کی قضاء اس سے ساقط ہوجائے گی، امام محمد کے نزدیک جب تک چھ نماز کا وقت نہ گذر جائے اس سے قضاء ساقط نہ ہوگی یعنی چھ کی صورت میں قضاء ساقط ہوجائے گی، اور زکوۃ میں امتداد جنون کی حد امام محمد کے نزدیک یہ ہے کہ جنون پورے سال کو گھیر لے، اور امام ابویوسف آسانی کے لئے اکثر سال کو کل سال کے قائم مقام قرار دیتے ہیں، چنانچہ اگر سال کے گیارہ ماہ جنون رہا اور ایک ماہ افاقہ تو امام محمد کے نزدیک پورے سال جنون نہ رہنے کی وجہ سے اس سال کی زکوۃ اس سے ساقط نہ ہوگی اور امام ابویوسف کے نزدیک اکثر سال پائے جانے کی وجہ سے اس سال کی زکوۃ اس سے ساقط ہوجائے گی۔

وماکان حسنا لا یحتمل الغیر الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ جو چیز حسن ہے اور غیر یعنی قبح کا احتمال نہیں رکھتی ہے جیسے: ایمان باللہ العظیم، یا قبیح ہے معافی کا احتمال نہیں رکھتی ہے جیسے: کفر باللہ، ایسی دونوں چیزیں مجنوں کے حق میں ثابت ہیں یہاں تک کہ مجنوں کا ایمان اور ارتداد ثابت ہوگا والدین کے تابع ہوکر یعنی اگر مجنوں کے والدین مومن ہیں تو یہ مجنوں بھی مومن کہلائے گا اور اگر اس کے والدین مرتد ہوگئے ہوں العیاذ باللہ تو مجنوں بھی مرتد کہلائے گا۔

وَاَمَّا الصِّغَرُ فَاِنَّهٗ فِی اَوَّلِ اَحْوَالِهٖ مِثْلُ الْجُنُوْنِ لِاَنَّهٗ عَدِیْمُ الْعَقْلِ وَالتَّمِیْزِ اَمَّا اِذَا عَقَلَ فَقَدْ اَصَابَ ضَرْبًا مِنْ اَهْلِیَّةِ الْاَدَاءِ لٰکِنَّ الصِّبَاءَ عُذْرٌ مَعَ ذٰلِکَ فَسَقَطَ بِهٖ عَنْهُ مَا یَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ عَنِ الْبَالِغِ وَجُمْلَةُ الْاَمْرِ اَنَّهٗ یُوْضَعُ عَنْهُ الْعُهْدَةُ وَیَصِحُّ مِنْهُ وَلَهٗ مَا لَاعُهْدَةَ فِیْهِ لِاَنَّ الصِّبَاءَ مِنْ اَسْبَابِ الْمَرْحَمَةِ فَجُعِلَ سَبَبًا لِلْعَفْوِ عَنْ کُلِّ عُهْدَةٍ یَحْتَمِلُ الْعَفْوَ وَلِهٰذَا لَا یَحْرُمُ عَنِ الْمِیْرَاثِ بِالْقَتْلِ عِنْدَنَا وَلَا یُلْزَمُ عَلَیْهِ حِرْمَانُهٗ بِالرِّقِّ عَنْهُ وَالْکُفْرِ لِاَنَّ الرِّقَّ یُنَافِی اَهْلِیَّةَ الْاِرْثِ وَکَذٰلِکَ الْکُفْرُ لِاَنَّهٗ یُنَافِی اَهْلِیَّةَ الْوِلَایَةِ وَانْعِدَامُ الْحَقِّ لِعَدَمِ سَبَبِهٖ وَلِعَدَمِ اَهْلِیَتِهٖ لَا یُعَدُّ جَزَاءً .

ترجمہ: بہر حال صغر تو وہ اول احوال میں جنون کی طرح ہے اس لئے کہ وہ (صغیر) بے عقل اور بے تمیز ہوتا ہے بہر حال جب وہ عاقل ہوگیا تو وہ اہلیت اداء کی ایک قسم کو پالیا لیکن اس کے باوجود بچپن عذر ہے پس اس (عذر) کی وجہ سے اس (بچہ) سے وہ تمام چیزیں ساقط ہوجائیں گی جو بالغ سے سقوط کا احتمال رکھتی ہیں، اور حاصل احکام یہ ہے کہ بچہ سے ذمہ داری ہٹالی جائے گی اور اس (بچہ) کی طرف سے اور اس (بچہ) کے لئے وہ تمام چیزیں صحیح ہوں گی جن میں ذمہ داری نہ ہو اس لئے کہ بچپن رحم کرنے کے اسباب میں سے ہے پس بچپن کو ہر ایسی ذمہ داری سے معافی کا سبب قرار دیدیا گیا جو معافی کا احتمال رکھتی ہے اور اسی وجہ سے ہمارے نزدیک قتل کی وجہ سے وہ (بچہ) میراث سے محروم نہ ہوگا اور اس پر الزام نہیں دیا جائے گا اس کی رقیت اور کفر کی وجہ سے محروم ہونے سے، کیونکہ رقیت اہلیت ارث کے منافی ہے اور ایسے ہی کفر اس لئے کہ وہ (کفر) اہلیت ولایت کے منافی ہے اور حق کا معدوم ہونا اس کے سبب کے

معدوم ہونے کی وجہ سے اور اس کی اہلیت کے معدوم ہونے کی وجہ سے جزاء شمار نہیں کیا جائے گا۔

تشریح: عوارض سماوی میں سے ایک عارضہ صغر ہے، صغر: اول احوال میں یعنی عاقل ہونے سے پہلے جنون کی طرح ہے پس صغیر سے وہ چیزیں ساقط ہو جائیں گی جو مجنون سے ساقط ہو جاتی ہیں، رہی یہ بات کہ صغر جنون کی طرح کیوں ہے؟ تو مصنف نے **لانه عديم العقل الخ**: سے اس کی وجہ بتائی ہے کہ صغر جنون کی طرح اس لئے ہے کہ جیسے مجنوں عدیم العقل اور عدیم التمیز یعنی بے عقل اور بے تمیز ہوتا ہے اسی طرح صغیر بھی بے عقل اور بے تمیز ہوتا ہے، اور اگر صغیر عاقل ہو جائے یعنی بچہ: بچپن کے ادنی درجہ سے بچپن کے اوسط درجہ کی طرف ترقی کر جائے؛ لیکن عدم بلوغ کی وجہ سے عقل کے درجہ کمال کو نہ پہونچے تو اس صورت میں بچہ اہلیت اداء کی دونوں قسموں اہلیت کاملہ اور اہلیت قاصرہ میں سے ایک اہلیت قاصرہ کو پالے گا اور جب بچہ اہلیت قاصرہ کو پالے گا تو وہ اس بات کا اہل ہوگا کہ اس کے حق میں وجوب اداء ثابت ہو؛ لیکن اس اہلیت قاصرہ کو پانے کے باوجود اس کا بچپن اس کے لئے عذر ہے؛ کیونکہ عدم بلوغ کی وجہ سے عقل کا درجہ کمال حاصل نہیں ہوا ہے پس اس عذر کی وجہ سے اس بچہ سے وہ تمام احکام ساقط ہو جائیں گے جو بالغ سے اعذار کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں یعنی حقوق اللہ مثلاً نماز روزہ اور دیگر عبادات جیسے حدود، کفارات، یہ احکام عذر کی وجہ سے بالغ سے ساقط ہو جاتے ہیں تو عذر صغر کی وجہ سے صغیر سے بھی ساقط ہو جائیں گے، **ما يحتمل السقوط عن البالغ** کی قید سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جو احکام سقوط کا احتمال نہیں رکھتے ہیں وہ عذر صغر کی وجہ سے بچہ سے بھی ساقط نہ ہوں گے مثلاً فرضیت ایمان اس سے ساقط نہ ہوگی یہاں تک کہ بچہ جب بھی ایمان لائے گا اس کا وہ ایمان بطور فرض ہی شمار ہوگا اور اس بچہ پر وہ تمام احکام مرتب ہوں گے جو مؤمنین پر مرتب ہوتے ہیں مثلاً اس بچہ اور اس کی مشرکہ بیوی کے درمیان جدائیگی، اور اس بچہ کا اپنے مشرک اقارب کی میراث سے محروم ہونا، اس بچہ اور اس کے مسلم اقارب کے درمیان میراث کا جاری ہونا۔

وجملة الامر الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ بچہ کے احکام کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ بچہ سے ذمہ داری اٹھالی جائے گی یعنی جو احکام معافی کے احتمال رکھتے ہیں: صغیر سے ان کی ذمہ داری ساقط کر دی جائے گی، مصنف فرماتے ہیں **ويصح منه وله ما لاعهدة فيه** کہ اس بچہ کی طرف سے اور اس بچہ کے لئے وہ تمام چیزیں صحیح ہوں گی جن میں ذمہ داری نہ ہو، یعنی بچہ کے لئے یہ صحیح ہے کہ بذات خود ایسا کام کرے، جس میں اس کے لئے ضرر نہ ہو مثلاً بذات خود ہبہ قبول کرے، **وله** اسی طرح بچہ کے لئے صحیح ہے کہ اس کا غیر اس کے لئے ایسا کام کرے، جس میں اس بچہ کے لئے ضرر نہ ہو جیسے ولی کا اس کے لئے ہبہ قبول کرنا اور ایسا کام کرنا جس میں اس کے لئے خالص نفع ہو، رہی یہ بات کہ یہ مذکورہ دونوں باتیں کیوں صحیح ہیں؟ تو مصنف **لان الصباء الخ**: سے اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ صغر اور بچپن رحم کھانے کے اسباب میں سے ہیں طبعاً بھی اور شرعاً بھی، طبعاً اس لئے کہ ہر سلیم الطبع آدمی بچوں پر مہربان ہوتا ہے اور شرعاً اس لئے کہ نبی ﷺ بچوں پر رحم فرماتے تھے، جب بچپن رحم کھانے کا سبب ہے تو بچپن کو ہر ایسی ذمہ داری سے معافی کا سبب قرار دیا گیا جو بالغ سے اعذار کی وجہ سے ساقط کر دی جاتی ہیں مثلاً حدود و کفارات اور تمام عبادات، برخلاف ان چیزوں کے جو بالغ سے اعذار کی وجہ سے بھی ساقط نہیں ہوتی ہیں، جیسے ردت اور حقوق العباد تو وہ صغیر سے بھی ساقط نہ ہوں گی مثلاً بچہ سے اگر کوئی چیز ہلاک ہو جائے تو اس کا ضمان، اور رشتہ داروں کا نفقہ کہ یہ چیزیں بچہ سے بھی ساقط نہیں ہیں۔

ولهذا لا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا : اور اسی وجہ سے بچہ ہم احناف کے نزدیک قتل کی وجہ سے میراث سے محروم نہ ہوگا یعنی اس وجہ سے کہ بچپن ہر ایسی ذمہ داری سے معافی کا سبب ہے جو معافی کا احتمال رکھتی ہیں، ہم احناف کے نزدیک بچہ اگر اپنے مورث کو قتل کر دے تو قتل کی وجہ سے اس مقتول کی میراث سے محروم نہ ہوگا؛ کیونکہ موجب قتل یعنی قصاص: عفو سے سقوط کا احتمال رکھتا ہے اور دیگر اعذار کی وجہ سے بھی لہذا عذر صغر کی وجہ سے بھی قصاص ساقط ہو جائے گا اور ایسا ہو جائے گا گویا کہ مورث اپنی موت سے مرا ہے اور مورث کے اپنی موت سے مرنے کی صورت میں بچہ میراث سے محروم نہیں ہوتا ہے پس اس صورت میں بھی میراث سے محروم نہ ہوگا۔

ولا يلزم عليه : یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے، اعتراض: جب بچہ بچپن کی وجہ سے قابل معافی ہے اور اسی وجہ سے: مورث کے قتل کی وجہ سے مقتول مورث کی میراث سے محروم نہیں کیا جائے گا تو بچے کو اس کے رقیق ہونے کی وجہ سے اور ایسے ہی اس کے کفر یعنی مرتد ہونے کی وجہ سے میراث سے محروم نہ کرنا چاہئے حالانکہ اگر صبی عاقل مرتد ہو جائے تو آپ کہتے ہیں کہ وہ اپنے مسلمان اقارب کا وارث نہ ہوگا اور اگر بچہ رقیق ہو گیا تو وہ اپنے آزاد اقارب کا وارث نہ ہوگا؟ **لان الرق** سے مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ رقیت: اہلیت ارث کے منافی ہے؛ کیونکہ ارث تقاضا کرتا ہے کہ وارث: مال موروث کا مالک بنے؛ حالانکہ رقیق کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا ہے، اسی طرح کفر بھی میراث مسلم کے منافی ہے؛ کیونکہ کفر: اہلیت ولایت کے منافی ہے یعنی کافر کو مسلم پر ولایت نہیں ہے ارشاد باری ہے **لن یجعل اللہ للکا فرین علی المؤمنین سبیلا** اور میراث کا مدار ولایت پر ہے یعنی میراث کا حق دار وہی ہوگا جس کو ولایت کا حق حاصل ہوگا۔

وانعدام الحق لعدم سببه و لعدم اهليته لا يعد جزاء : حق کے معدوم ہونے سے مراد: صبی کافر اور صبی رقیق کا وراثت کا حق دار نہ ہونا ہے۔ سبب کے معدوم ہونے سے مراد: سبب وراثت یعنی ولایت کا اس کافر بچہ میں نہ ہونا ہے۔ اور اہلیت کے معدوم ہونے سے مراد: رقیق یعنی غلام کا وراثت کا اہل نہ ہونا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ صبی کافر میں سببِ حقِ وراثت (ولایت علی المسلم) کے معدوم ہونے کی وجہ سے اور صبی رقیق میں اہلیتِ حق وراثت کے معدوم ہونے کی وجہ سے حق وراثت کا معدوم ہونا جزاء شمار نہیں کیا جاتا ہے، اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ صبی عاقل کا (جو رقیق ہو یا کافر ہو) اپنے مسلم اقارب اور آزاد اقارب کی میراث سے محروم ہونا کفر اور رقیت کی سزاء کے طور پر نہیں ہے کہ یوں کہا جائے کہ جب صغر سبب عفو ہے تو صبی رقیق اور صبی کافر کو بھی میراث سے محروم نہ ہونا چاہیے اور اس کو مذکورہ حرمان کی سزا نہیں ملنی چاہیے جیسا کہ صبی قاتل کو وراثت سے محروم نہیں کیا جاتا ہے۔ یعنی صبی کافر میں سبب وراثت "ولایت" کے معدوم ہونے کی وجہ سے، اسی طرح صبی رقیق کے وراثت کے اہل نہ ہونے کی وجہ سے۔ صبی کافر اور صبی رقیق کا حقِ وراثت سے محروم ہونا اس صبی کے لئے جزاء اور سزا نہیں ہے؛ بلکہ حق وراثت سے محروم اس وجہ سے ہے کہ وہ رقیق ہونے کے وقت میراث کا اہل نہیں ہے یا اس کے کافر ہونے کے وقت میراث کا سبب (ولایت علی المسلم) معدوم ہے۔

وَاَمَّا الْعَتَهُ بَعْدَ الْبُلُوْغِ فَمِثْلُ الصِّبَاءِ مَعَ الْعَقْلِ فِي كُلِّ الْاَحْكَامِ حَتّٰى اَنَّهُ لَا يَمْنَعُ صِحَّةَ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ لٰكِنَّهُ يَمْنَعُ الْعُهْدَةَ وَاَمَّا ضِمَانُ مَا يُسْتَهْلَكُ مِنَ الْاَمْوَالِ فَلَيْسَ بِعُهْدَةٍ لِاَنَّهُ شُرِعَ جَبْرًا وَكَوْنُهُ صَبِيًّا مَعْذُوْرًا اَوْ مَعْتُوْهًا لَا يُنَافِي عِصْمَةَ الْمَحَلِّ وَيُوْضَعُ عَنْهُ الْخِطَابُ كَمَا يُوْضَعُ عَنِ الصَّبِيِّ وَيُوَلّٰى عَلَيْهِ وَلَا يَلِيْ هُوَ عَلٰى غَيْرِهٖ وَاِنَّمَا يَفْتَرِقُ الْجُنُوْنُ وَالصِّغَرُ فِي اَنَّ هٰذَا الْعَارِضَ غَيْرُ مَحْدُوْدٍ فَقِيْلَ اِذَا اَسْلَمَتْ اِمْرَاَتُهٗ عُرِضَ عَلٰى اَبِيْهِ وَاُمِّهٖ الْاِسْلَامُ وَلَا يُؤَخَّرُ وَالصِّبَا مَحْدُوْدٌ فَوَجَبَ تَاخِيْرُهٗ وَاَمَّا الصَّبِيُّ الْعَاقِلُ وَالْمَعْتُوْهُ الْعَاقِلُ فَلَا يَفْتَرِقَانِ.

ترجمہ: بہرحال عتہ بلوغ کے بعد تو وہ تمام احکام میں عقل کے ساتھ بچپن کے مانند ہے یہاں تک کہ عتہ قول و فعل کی صحت کو نہیں روکے گا لیکن وہ (عتہ) ذمہ داری کو روکے گا اور بہرحال ان مالوں کا ضمان جو ہلاک کر دیئے جائیں تو وہ ذمہ داری نہیں ہے اس لئے کہ وہ (ضمان) تلافی کے لئے مشروع کیا گیا ہے اور اس کا صبی معذور ہونا یا معتوہ ہونا عصمت محل کے منافی نہیں ہے اور اس (معتوہ) سے خطاب ہٹا لیا جائے گا جیسا کہ بچہ سے ہٹا لیا جاتا ہے اور اس پر ولایت ہوگی اور وہ اپنے غیر کا ولی نہ ہوگا اور جنون و صغر اس بات میں جدا ہو جاتے ہیں کہ یہ عارض (جنون) محدود نہیں ہے پس کہا گیا ہے کہ جب اس کی بیوی اسلام لائے تو اس کے باپ ماں پر اسلام پیش کیا جائے گا اور (اسلام پیش کرنے میں) تاخیر نہیں کی جائے گی اور بچپن محدود ہے پس اس کو مؤخر کرنا واجب ہوگا بہرحال صبی عاقل اور معتوہ عاقل تو یہ دونوں جدا نہیں ہیں۔

تشریح: عوارض سماوی میں سے تیسرا عارضہ عتہ ہے، عتہ: عقل میں اس طرح خلل آنا کہ اس کے کلام میں اختلاط ہو جائے کہ کبھی اس کا کلام عقلاء

کے کلام کے مشابہ ہو اور کبھی مجنوں کے کلام کے مشابہ ہو، رہا سفیہ تو اس کا کلام مجنوں کے کلام کے بالکل مشابہ نہیں ہوتا ہے؛ لیکن اپنے کلام کے انجام میں غور وفکر نہیں کرتا ہے جس کی وجہ سے اس کو خفت اٹھانی پڑتی ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ معتوہ بالغ ہونے کے بعد تمام احکام میں عاقل بچہ کی طرح ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس طرح مجنوں: بچہ کی ابتدائی حالت (عدم عقل) میں بچہ کے مشابہ ہے اسی طرح معتوہ: بچہ کے مشابہ ہے بچہ کی آخری حالت (نفس عقل) میں، کہ جس طرح صبی عاقل میں نفس عقل ہوتی ہے؛ لیکن اس میں کوتاہی ہوتی ہے اسی طرح معتوہ بالغ میں بھی نفس عقل ہوتی ہے؛ لیکن اس میں کوتاہی ہوتی ہے، پس معتوہ بالغ کا حکم: صبی عاقل کا حکم ہوگا تمام احکام میں، یہاں تک کہ معتوہ کا عتہ قول وفعل کے صحیح ہونے کو مانع نہیں ہے یعنی معتوہ کا قول وفعل صحیح ہے پس جس طرح صبی عاقل کے تمام اقوال وافعال مثلاً اس کا اسلام قبول کرنا، ہبہ قبول کرنا، غیر کے مال کو بیچنے میں وکیل ہونا، غیر کی منکوحہ کو طلاق دینے میں وکیل ہونا، غیر کے غلام کو آزاد کرنے میں وکیل ہونا وغیرہ صحیح ہیں اسی طرح معتوہ بالغ کے بھی تمام اقوال وافعال صحیح ہوں گے؛ لیکن عتہ ذمہ داری کو منع کرتا ہے یعنی جس چیز میں معتوہ کے لئے لزوم اور ضرر ہو عتہ اس کو روکتا ہے، چناچہ اس کا اپنی بیوی کو طلاق دینا، اپنے غلام کو آزاد کرنا ولی کی اجازت سے ہو یا بغیر اجازت کے ہو صحیح نہ ہوگا؛ کیونکہ ان تمام میں معتوہ کے لئے ضرر ہے جس طرح صبا مع العقل ایسی چیزوں کے لازم کرنے سے مانع ہوتا ہے۔

واما ضمان ما یستھلک من الاموال الخ : یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے، اعتراض: جس چیز میں ذمہ داری ہو جب وہ چیز معتوہ اور صبی عاقل پر لازم نہیں ہے تو مناسب ہے کہ اگر معتوہ یا صبی عاقل سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو اس کا ضمان بھی صبی عاقل اور معتوہ پر لازم نہ ہو کہ اس میں بھی ان پر ذمہ داری ہے، جواب: مصنف فرماتے ہیں کہ تلف کردہ مال کا اس معتوہ اور صبی عاقل پر ضمان اس ذمہ داری کے قبیل سے نہیں ہے جس کی ہم نے نفی کی ہے؛ کیونکہ وہ ذمہ داری جس کی ہم نے نفی کی ہے ایسی ذمہ داری ہے جو شریعت میں عفو کا احتمال رکھتی ہے، اور تلف کا ضمان شریعت میں عفو کا احتمال نہیں رکھتا ہے؛ کیونکہ تلف شدہ مال کا ضمان: تلف شدہ مال کی تلافی کے لئے مشروع ہوا ہے، اور تلف شدہ مال کی تلافی کے لئے ضمان اس لئے مشروع ہے کہ یہ حقوق العباد میں سے ہے، دوسری بات یہ کہ وہ مال پہلے ہلاکت سے معصوم اور محفوظ تھا اور اس مستہلِک کے صبی معذور یا معتوہ ہونے سے محل یعنی اس مال کی عصمت ختم نہیں ہو جاتی ہے پس اس کا ضمان اس پر لازم ہوگا۔

ویوضع عنه الخطاب الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ معتوہ سے خطاب اٹھالیا جائے گا جیسے صبی سے خطاب اٹھالیا جاتا ہے پس معتوہ پر عبادات واجب نہ ہوں گی اور نہ اس کے حق میں عقوبات ثابت ہوں گی جیسا کہ بچہ پر عبادات واجب نہیں ہوتی ہیں اور نہ اس پر عقوبات ثابت ہوتی ہیں، عام متاخرین فقہاء کا یہی مذہب ہے، قاضی امام ابوزید نے کہا ہے کہ معتوہ سے عبادات ساقط نہیں ہوتی ہیں کیونکہ اس کے بالغ ہونے کی وجہ سے اس کی طرف خطاب صحیح ہے، رہا معتوہ کا عتہ تو یہ مرض کے درجہ میں ہے برخلاف بچہ کے کہ اس سے خطاب مرتفع ہے۔

ویولی علیه ولا یلی هو علی غیره : مصنف فرماتے ہیں کہ اس پر ولایت ہوگی اور وہ اپنے غیر کا ولی نہ ہوگا یعنی جب معتوہ تمام احکام میں صبی عاقل کی طرح ہے تو معتوہ پر اس کی عقل کے ناقص ہونے کی وجہ سے معتوہ کے علاوہ کی ولایت ثابت ہوگی جیسا کہ بچہ پر اس کی عقل کے ناقص ہونے کی وجہ سے اس کے غیر کی ولایت ثابت ہوتی ہے، اور معتوہ کو اس کے غیر پر ولایت ثابت نہ ہوگی؛ کیونکہ وہ جب اپنے لئے تصرف سے عاجز ہے تو دوسروں کے لئے کیسے تصرف کرے گا؛ کیونکہ ولایت کے سلسلہ میں قاعدہ یہ ہے کہ پہلے وہ اس کے حق میں ثابت ہو پھر اس کے علاوہ کی طرف متعدی ہوگی اور معتوہ کو اپنے او پر ولایت ثابت نہیں ہے پس اس کے غیر پر ولایت کیسے ثابت ہوگی۔

وانما یفترق الجنون والصغر فی ان هذ العارض غیر محدود : مصنف نے جب جنون کو صغر کی ابتدائی حالت کے مشابہ اور عتہ کو صغر کی آخری حالت کے مشابہ قرار دیا ہے تو مناسب ہوا کہ جنون، صغر اور عتہ کے درمیان فرق بیان کیا جائے چنانچہ یہاں سے ان تینوں کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ جنون اور صغر اس بات میں جدا ہیں کہ یہ عارض (جنون) محدود نہیں ہے؛ کیونکہ جنون کے زوال کا کوئی وقت مقرر نہیں

ہے برخلاف صغر کے کہ وہ محدود ہوتا ہے یعنی صغر کے زوال کا وقت عادت اللہ کے مطابق مقرر ہے۔

فقیل اذا اسلمت امرأته عرض علی ابیه و امه السلام الخ : جنون کے غیر محدود اور صغر کے محدود ہونے پر تفریع کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ جب کافر مجنون کی کافرہ بیوی اسلام قبول کرلے تو مجنون کے باپ اور ماں پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک اسلام قبول کر لیتا ہے تو تبعا کافر مجنون کو مسلمان شمار کیا جائے گا اور اس کافر مجنون اور اس کی نو مسلم بیوی کے درمیان نکاح باقی رہے گا اور اگر مجنون کے والدین میں سے کسی نے بھی اسلام قبول نہیں کیا تو مجنون اور اس کی نو مسلم بیوی کے درمیان تفریق کردی جائے، اس مجنون کے جنون صحیح ہونے تک اسلام کو مؤخر نہیں کیا جائے گا؛ کیونکہ جنون کے زوال کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے، اگر اس کے جنون کے زوال تک عرض اسلام کو مؤخر کیا جائے گا تو اس کی نو مسلم بیوی کے حق کا ابطال ہوگا جو جائز نہیں ہے، اور صبا یعنی صغر محدود ہے؛ اس لئے اگر صبی کافر کی کافرہ بیوی اسلام قبول کرلے تو صبی کافر کے والدین پر اسلام پیش نہیں کیا جائے گا بلکہ اس صبی کافر پر اسلام پیش کیا جائے گا؛ لیکن فی الحال عرض اسلام کو صغیر میں اثر عقل کے ظہور تک مؤخر کیا جائے گا نہ کہ اس کے بالغ ہونے تک ؛ کیونکہ احناف کے نزدیک صبی عاقل کا اسلام قبول کرنا صحیح ہے، پس ظہور اثر عقل کے بعد صغیر پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر قبول کر لیا تو ان دونوں کے درمیان نکاح باقی رہے گا ورنہ ان دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی۔

واما الصبی العاقل والمعتوه العاقل فلا یفترقان: رہا صبی عاقل اور معتوہ عاقل تو ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے یہاں تک کہ اگر معتوہ عاقل کافر کی بیوی اسلام قبول کرلے تو فی الحال بلا تاخیر معتوہ پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر قبول کرلے تو نکاح باقی رہے گا ورنہ دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی جیسا کہ صبی عاقل کافر کی بیوی اگر اسلام قبول کرلے تو فی الحال بلا تاخیر صبی عاقل پر اسلام پیش کیا جاتا ہے اگر قبول کرلے تو نکاح باقی رہتا ہے ورنہ دونوں کے درمیان تفریق کردی جاتی ہے؛ کیونکہ معتوہ کا اسلام صحیح ہے جیسے صبی عاقل کا اسلام قبول کرنا صحیح ہے، پس فی الحال بلا تاخیر معتوہ عاقل پر اسلام پیش کا کیا جائے گا ، معتوہ کے ساتھ عاقل کی قید اس لئے ہے تاکہ معتوہ سے ذہن مجنوں کی طرف نہ جائے؛ کیونکہ معتوہ کا لفظ کبھی مجنون پر بھی بولا جاتا ہے۔

وَاَمَّا النِّسْيَانُ فَلَا يُنَافِي الْوُجُوْبَ فِي حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى لٰكِنَّهٗ اِذَا كَانَ غَالِبًا يُلَازِمُ الطَّاعَةَ مِثْلُ النِّسْيَانِ فِي الصَّوْمِ وَالتَّسْمِيَةِ فِي الذَّبِيْحَةِ جُعِلَ مِنْ اَسْبَابِ الْعَفْوِ لِاَنَّهٗ مِنْ جِهَةِ صَاحِبِ الْحَقِّ اِعْتَرَضَ بِخِلَافِ حُقُوْقِ الْعِبَادِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِنَّ سَلَامَ النَّاسِي لَمَّا كَانَ غَالِبًا لَمْ يَقْطَعِ الصَّلٰوةَ بِخِلَافِ الْكَلَامِ لِاَنَّ هَيْاَةَ الْمُصَلِّيْ مُذَكِّرَةٌ لَهٗ فَلَا يَغْلِبُ الْكَلَامُ نَاسِيًا.

ترجمہ: رہا نسیان تو وہ اللہ کے حق میں وجوب کے منافی نہیں ہے لیکن وہ (نسیان) جب اس طرح غالب ہو جائے کہ طاعت کو لازم ہو جائے جیسے روزے میں نسیان اور ذبیحہ میں تسمیہ کا نسیان تو وہ عفو کے اسباب میں سے قرار دیا گیا ہے کیونکہ وہ (نسیان) صاحب حق کی طرف سے پیش آیا ہے برخلاف حقوق العباد کے اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا ہے کہ ناسی کا سلام جب غالب ہو تو وہ نماز کو قطع نہیں کریگا برخلاف (نماز میں) کلام کے کیونکہ مصلی کی ہیئت اس کے لئے مذکر ہے پس بکثرت بھول کر کلام نہ ہوگا۔

تشریح: عوارض سماوی میں سے چوتھا عارضہ نسیان ہے، نسیان کہتے ہیں بغیر کسی آفت اور بیماری کے بعض قطعی طور پر معلوم شدہ چیزوں سے جاہل اور بے خبر ہو جانا حالانکہ اور بہت ساری چیزوں کا علم رکھتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ نسیان حقوق اللہ میں وجوب کے منافی نہیں ہے خواہ نفس وجوب ہو یا وجوب ادا، چنانچہ اگر کوئی مکلف روزہ اور نماز کو بھول گیا تو بھولا ہوا روزہ اور نماز اس کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی؛ بلکہ اس پر قضاء واجب ہوگی؛ لیکن نسیان جب اس طرح غالب ہو کہ نسیان طاعت کو لازم ہو جائے یعنی اکثر طاعت: نسیان سے خالی نہ ہو تو ایسا نسیان خاص طور سے حقوق اللہ میں اسباب عفو سے قرار دیا گیا ہے یعنی یہ نسیان معاف ہے جیسے روزہ میں نسیان کہ اکثر روزہ میں نسیان ہو جاتا ہے اور روزہ دار آدمی بھول سے کھا پی لیتا ہے؛ اسی وجہ سے اس کا بھول سے کھانا پینا معاف قرار دیا گیا ہے، چنانچہ اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے۔ اور؛ جیسے ذبح کے وقت تسمیہ میں نسیان: کہ ذبح کے وقت آدمی اکثر بسم اللہ پڑھنا

بھول جاتا ہے پس ہمارے نزدیک ذبح کے وقت تسمیہ میں نسیان معاف ہوگا اور ذبح صحیح ہو جائے گا، نسیان سبب عفو یعنی غیر معتبر اس لئے ہے کہ یہ نسیان صاحب حق یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے پیش آیا ہے بندے کے اختیار کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے پس حقوق اللہ میں بطور خاص نسیان سبب عفو ہوگا، برخلاف حقوق العباد کے کہ حقوق العباد میں نسیان سبب عفو نہیں ہے یعنی حقوق العباد میں نسیان معاف نہیں ہے یہاں تک کہ اگر کسی نے کسی انسان کے مال کو بھول کر تلف اور ہلاک کر دیا تو اس پر اس کا ضمان واجب ہوگا؛ کیونکہ یہ نسیان صاحب مال کی طرف سے نہیں ہے کہ تلف کرنے والے کے فعلِ تلف کو معاف قرار دیا جائے گا۔

وعلی هذا قلنا ان سلام الناسي الخ : اور اسی وجہ سے کہ نسیانِ غالب کو عذر اور سبب عفو قرار دیا گیا ہے، ہم احناف نے کہا ہے کہ ناسی کا سلام جب غالب ہو جائے تو نسیان نماز کو قطع نہیں کریگا یعنی قعدہ اخیرہ سمجھ کر قعدہ اولی میں بھول کر سلام پھیرنا جب کسی نمازی کو بکثرت پیش آئے تو اس کا یہ بھول کر سلام پھیرنا نماز کو ختم نہیں کریگا؛ کیونکہ قعدہ محل سلام ہے اور نمازی کے لئے کوئی ایسی ہیئت بھی نہیں ہے جو یاد دلائے کہ یہ قعدہ اولی ہے یا قعدہ اخیرہ، پس یہ نسیان: روزہ میں نسیان کے مانند ہوگا اور یہ نسیان عفو قرار دیا جائے گا، برخلاف نماز میں کلام کے کہ نماز میں ناسیا کلام معاف نہیں ہے اس سے نماز فاسد ہو جائے گی معاف اس لئے نہیں ہے نمازی کی ہیئت نمازی کے لئے مذکرِ نماز ہے پس نماز میں بھول کر اکثر کلام نہیں کر پائے گا، اگر ایسا ہوتا ہے تو غفلت اور کوتاہی کی وجہ سے ہوگا جو ہمارے نزدیک معاف نہ ہوگا اور نماز فاسد ہو جائے گی۔

وَاَمَّا النَّوْمُ فَعَجْزٌ عَنْ اِسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ يُنَافِي الْاِخْتِيَارَ فَاَوْجَبَ تَاخِيْرَ الْخِطَابِ لِلْاَدَاءِ وَبَطَلَتْ عِبَارَاتُهُ اَصْلًا فِي الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ وَالْاِسْلَامِ وَالرِّدَّةِ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِقِرَاءَتِهٖ وَكَلَامِهٖ فِي الصَّلٰوةِ حُكْمٌ وَكَذَا اِذَا قَهْقَهَ فِي صَلٰوتِهٖ هُوَ الصَّحِيْحُ.

ترجمہ: بہر حال نیند تو وہ قدرت کے استعمال سے ایسے عجز کا نام ہے جو اختیار کے منافی ہے پس وہ (نیند) واجب کرے گی اداء کے لئے خطاب کے مؤخر کرنے کو اور اس (نائم) کی عبارتیں طلاق، عتاق، اسلام اور ردت کے سلسلہ میں بالکل باطل ہوں گی اور نماز میں اس (نائم) کی قرأت اور اس کے کلام کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا اور ایسے ہی جب (نائم) اپنی نماز میں قہقہہ لگائے یہی صحیح ہے۔

تشریح: عوارض سماوی میں سے پانچواں عارضہ نیند ہے، نیند وہ طبعی سستی ہے جو انسان میں بلا اس کے اختیار کے پیدا ہوتی ہے اور اس کے حواس ظاہرہ و باطنہ کو ان کی سلامتی کے باوجود عمل سے روک دیتی ہے، نیند کی اصل تعریف یہی ہے، مصنف نیند کے نتیجہ کے اعتبار سے نیند کی تعریف کر رہے ہیں کہ نیند قدرت کے استعمال سے عجز کا نام ہے جو عجز اختیار کے منافی ہے۔

فاوجب تاخیر الخطاب للاداء الخ : مصنف نے جو نیند کی تعریف ذکر کی ہے یہاں سے اس پر تفریع پیش کر رہے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ نیند جب قدرت کے استعمال سے عجز کا نام ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ وہ خطاب جو اداء پر وارد ہوا ہے اداء پر عمل سے مؤخر ہوگا یعنی اس اداء پر عمل کرنا نیند سے بیدار ہونے تک مؤخر ہوگا؛ لیکن اس اداء کا وجوب اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا؛ کیونکہ نائم کے اندر اداء کی اہلیت موجود ہے، رہی ادائیگی تو یہ احتمال ہے کہ نائم اداء کا وقت رہتے ہوئے نیند سے بیدار ہو جائے اور اداء کرلے جو اداء حقیقی ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ وقت پر بیدار نہ ہو اور اداء کے خلیفہ ''قضاء'' کو انجام دے، پس ادا کا وجوب اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔

وبطلت عباراته اصلا فی الطلاق الخ : مصنف کی عبارت **ینافی الاختیار** پر یہاں سے تفریع پیش کی جارہی ہے یعنی جب نیند کی حالت میں رائے اور تمیز کے فوت ہونے کی وجہ سے اس کا اختیار باطل ہو چکا ہے تو اس کی زبان سے اداء ہونے والی وہ عبارتیں بھی باطل ہونگی جو اختیار پر مبنی ہیں جیسے طلاق، عتاق، اسلام، ردت کہ اگر نائم نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی یا اپنے غلام کو آزاد کیا یا نائم نے اسلام قبول کیا یا مرتد ہوگیا تو اس کا طلاق دینا، آزاد کرنا، اسلام قبول کرنا اور مرتد ہونا بالکل باطل اور غیر معتبر ہوگا، اسی طرح نماز میں نائم کی قرأت اور نائم کے کلام سے کوئی حکم متعلق نہ ہوگا چنانچہ جب نائم

نماز میں قرأت کریگا تو اس کی قرأت صحیح نہ ہوگی اور قرأت صحیح نہ ہونے کی وجہ سے اس کی نماز بھی صحیح نہ ہوگی، ایسے ہی نائم جب اپنی نماز میں تکلم کرے تو اس کا تکلم معتبر نہ ہوگا پس اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور ایسے ہی جب نائم اپنی نماز میں قہقہہ لگائے تو یہ قہقہہ غیر معتبر ہوگا اور اس کی نماز اور وضو فاسد نہ ہوگا، مصنف فرماتے ہیں کہ یہی مذہب صحیح ہے، حاکم ابو محمد کفنی نے کہا ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور وضوء ٹوٹ جائے گا؛ کیونکہ رکوع سجدہ والی نماز میں قہقہہ کا مفسد صلوۃ اور ناقض وضوء ہونا حدیث سے ثابت ہے۔

وَالْإِغْمَاءُ مِثْلُ النَّوْمِ فِي فَوْتِ الْإِخْتِيَارِ وَفَوْتِ اِسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ حَتّٰى مَنَعَ صِحَّةَ الْعِبَارَاتِ وَهُوَ اَشَدُّ مِنْهُ لِاَنَّ النَّوْمَ فَتْرَةٌ اَصْلِيَّةٌ وَهٰذَا عَارِضٌ يُنَافِي الْقُوَّةَ اَصْلًا وَلِهٰذَا كَانَ حَدَثًا فِي كُلِّ الْاَحْوَالِ وَمَنَعَ الْبِنَاءَ وَاعْتُبِرَ اِمْتِدَادُهُ فِي حَقِّ الصَّلٰوةِ خَاصَّةً.

ترجمہ: اور اغماء اختیار کے فوت ہونے اور قدرت کے استعمال کے فوت ہونے میں نیند کی طرح ہے یہاں تک کہ (اغماء) صحت عبارات کو منع کرتا ہے اور وہ (اغماء) اس (نیند) سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ نیند طبعی سستی ہے اور یہ (اغماء) ایسا عارض ہے جو قوت کے بالکل منافی ہے اور اسی وجہ سے وہ (اغماء) تمام احوال میں حدث ہے اور (اغماء) بناء کو منع کرتا ہے اور اس (اغماء) کا ممتد ہونا خاص طور پر نماز کے حق میں معتبر ہے۔

تشریح: عوارض سماوی میں سے چھٹا عارضہ اغماء ہے، اغماء کہتے ہیں ادراک کرنے والی قوت اور حرکت ارادی کے ساتھ حرکت کرنے والی قوت کا ایسے مرض کی وجہ سے معطل اور بیکار ہو جانا جو دماغ اور عقل کو عارض ہوتا ہے پس اغماء مرض کا نام ہے زوال عقل کا نام نہیں ہے جیسے جنون زوال عقل کا نام ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اغماء اختیار کے فوت ہونے اور استعمال قدرت کے فوت ہونے میں نیند کی طرح ہے کہ جس طرح نیند میں نائم کا اختیار اور اپنی قدرت کو استعمال کرنا فوت ہو جاتا ہے اسی طرح اغماء اور بیہوشی میں بھی مغمی علیہ کا اختیار اور قدرت کا استعمال فوت ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اغماء صحت عبارات کو منع کرتا ہے یعنی مغمی علیہ کی زبان سے اداء ہونے والی عبارتیں صحیح نہیں ہوتی ہیں ان عبارتوں پر حکم نہیں لگتا ہے جیسے نائم کی عبارتیں باطل اور غیر صحیح ہوتی ہیں۔

وهو اشد منه لان النوم الخ: یہاں سے اغماء اور نوم کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں کہ اغماء نوم سے اشد اور بڑھ کر ہے، اغماء نوم سے بڑھ کر اس لئے ہے کہ نوم طبعی سستی ہے جس سے کوئی انسان حالت صحت میں بھی خالی نہیں ہوتا ہے اور اغماء ایسا عارض ہے جو بالکل قوت کے منافی ہے یعنی اغماء غیر طبعی چیز ہے جو قویٰ کو بالکل معطل کر دیتا ہے جو عام طور پر لوگوں کو ان کی مدت حیات میں پیش نہیں آتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ اغماء نوم سے بڑھ کر ہے اغماء تمام حالتوں میں حدث یعنی ناقض وضوء ہے خواہ اغماء کھڑے ہونے کی حالت میں طاری ہو یا رکوع یا سجدہ کی حالت میں یا کسی اور حالت میں برخلاف نیند کے کہ نیند ہر حالت میں حدث اور ناقض وضوء نہیں ہے نیند صرف لیٹنے اور ٹیک لگانے کی حالت میں حدث اور ناقض وضوء ہے اس سے معلوم ہوا کہ اغماء نیند سے بڑھا ہوا ہے۔

ومنع البناء: مصنف فرماتے ہیں کہ اغماء یعنی بیہوشی بناء کے لئے مانع ہے یعنی اگر کسی کو نماز میں بیہوشی آگئی خواہ بیہوشی کم ہو یا زیادہ جس کی وجہ سے اس کا وضوء ٹوٹ گیا اگر وہ بیہوشی ختم ہونے کے بعد بناء کرنا چاہے یعنی مابقیہ نماز کو پورا کرنا چاہے تو نہیں کر سکتا ہے برخلاف نیند کے کہ اگر نیند کی وجہ سے وضوء ٹوٹ جائے اور بناء کرنا چاہے تو کر سکتا ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ اغماء نیند سے بڑھ کر ہے۔

واعتبر امتداده فی حق الصلوة خاصة: مصنف فرماتے ہیں کہ اغماء کا امتداد خاص طور پر نماز کے حق میں معتبر ہے، خاص طور پر نماز کے حق میں امتداد اغماء کے معتبر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ روزہ وغیرہ کے حق میں اغماء کا امتداد معتبر نہیں ہے چنانچہ اگر کسی آدمی پر ایک دن ایک رات سے زیادہ بیہوشی طاری ہو جائے تو نماز کے حق میں امتداد اغماء کے معتبر ہونے کی وجہ سے نماز کا وجوب اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا چنانچہ ان اوقات کی فوت شدہ نمازوں کی قضاء اس پر لازم نہ ہوگی، اور روزہ میں اغماء کا ممتد ہونا معتبر نہیں ہے؛ کیونکہ اغماء کا پورے رمضان ممتد ہونا شاذ و نادر ہے پس اگر پورے رمضان

اغماء ممتد ہو جائے تو اس امتداد کا اعتبار نہ ہوگا اور اس کے ذمہ سے روزہ ساقط نہ ہوگا؛ بلکہ قضاء لازم ہوگی، اور ایسے ہی زکوۃ میں بھی اغماء کا امتداد معتبر نہیں ہے؛ کیونکہ جب اغماء کا پورے ماہ ممتد ہونا شاذ و نادر ہے تو اغماء کا پورے سال ممتد ہونا بدرجہ اولی نادر ہوگا پس زکوۃ میں بھی اغماء کا ممتد ہونا معتبر نہ ہوگا چنانچہ اگر اغماء سال بھر ممتد رہا تو آدمی سے زکوۃ ساقط نہ ہوگی برخلاف نیند کے کہ نیند کا امتداد نماز وغیرہ کسی بھی چیز میں بالکل معتبر نہیں ہے اس سے بھی معلوم ہوا کہ اغماء نیند سے بڑھ کر ہے۔

وَاَمَّا الرِّقُّ فَهُوَ عَجْزٌ حُكْمِيٌّ شُرِعَ جَزَاءً فِي الْاَصْلِ لٰكِنَّهُ فِي حَالَةِ الْبَقَاءِ صَارَ مِنَ الْاُمُوْرِ الْحُكْمِيَّةِ بِهٖ يَصِيْرُ الْمَرْءُ عُرْضَةً لِلتَّمَلُّكِ وَالْاِبْتِذَالِ وَهُوَ وَصْفٌ لَايَحْتَمِلُ التَّجَزِّيَ فَقَدْ قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ فِيْ مَجْهُوْلِ النَّسَبِ اِذَا اَقَرَّ اَنَّ نِصْفَهٗ عَبْدُ فُلَانٍ اَنَّهٗ يُجْعَلُ عَبْدًا فِيْ شَهَادَاتِهٖ وَفِيْ جَمِيْعِ اَحْكَامِهٖ وَكَذٰلِكَ الْعِتْقُ الَّذِيْ هُوَ ضِدُّهٗ وَقَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰى اَلْاِعْتَاقُ لَا يَتَجَزَّأُ لِمَا لَمْ يَتَجَزَّأْ اِنْفِعَالُهٗ وَهُوَ الْعِتْقُ وَقَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ اَلْاِعْتَاقُ اِزَالَةٌ لِلْمِلْكِ مُتَجَزِّئٍ تَعَلَّقَ بِسُقُوْطِ كُلِّهٖ عَنِ الْمَحَلِّ حُكْمٌ لَا يَتَجَزَّأُ وَهُوَ الْعِتْقُ فَاِذَا سَقَطَ بَعْضُهٗ فَقَدْ وُجِدَ شَطْرُ الْعِلَّةِ فَيَتَوَقَّفُ الْعِتْقُ اِلٰى تَكْمِيْلِهَا وَصَارَ ذٰلِكَ كَغَسْلِ اَعْضَاءِ الْوُضُوْءِ لِاِبَاحَةِ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ وَكَاَعْدَادِ الطَّلَاقِ لِلتَّحْرِيْمِ .

ترجمہ: بہر حال رقیت تو وہ ایسا عجز حکمی ہے جو در اصل بطور جزاء مشروع ہوا ہے لیکن وہ (رقیت) حالت بقاء میں امور حکمیہ میں سے ہوگئی اس کی وجہ سے آدمی تملک اور ذلت کا محل ہو جاتا ہے اور وہ (رقیت) ایسا وصف ہے جو تجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے چنانچہ امام محمد نے جامع کبیر میں مجہول النسب شخص کے بارے میں کہا ہے کہ جب وہ اقرار کرے کہ اس کا نصف فلاں کا غلام ہے تو اس کو غلام ٹھہرایا جائے گا اس کی شہادت اور اس کے تمام احکام میں اور ایسے ہی وہ عتق جو اس کی ضد ہے اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ نے کہا ہے کہ اعتاق متجزی نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس کا اثر متجزی نہیں ہوتا ہے اور وہ (اثر) عتق ہے اور امام ابو حنیفہ نے کہا ہے کہ اعتاق ایسی ملک متجزی کا ازالہ ہے کہ محل سے کل ملک کے سقوط کے ساتھ حکم غیر متجزی متعلق ہو اور وہ (حکم غیر متجزی) عتق ہے پس جب اس (ملک) کا بعض ساقط ہو گیا تو نصف علت پائی گئی پس عتق موقوف ہوگا اس (علت) کی تکمیل تک اور وہ ہو گیا ایسے ہی جیسے اعضاء وضوء کا دھونا ادائیگی صلوۃ کی اباحت کے لئے اور جیسے طلاق کے اعداد تحریم کے لئے۔

تشریح: عوارض سماوی میں سے ساتواں عارضہ رقیت یعنی غلامی ہے، رقیت کا لغوی معنی کمزور ہونے کے ہیں، کہا جاتا ہے ثوب رقیق کمزور کپڑا اور اصطلاح شرع میں رقیت عجز حکمی کو کہا جاتا ہے یعنی غلام بحکم شرع عاجز ہے یہاں تک کہ غلام ان احکام پر قادر نہیں ہوتا ہے جن پر آزاد قادر ہوتا ہے مثلا شہادت، قضاء، ولایت، مال کا مالک ہونا وغیرہ کہ ان احکام پر غلام قادر نہیں ہوتا ہے۔

شرع جزاء فی الاصل الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ رقیت در اصل بطور جزاء مشروع ہے یعنی رقیت کفر کی سزا کے طور پر مشروع ہے یعنی کفار نے اللہ کی عبادت سے انحراف کیا اور باعث عار محسوس کیا تو اللہ نے بطور دنیوی سزاء کے اس کو اپنے غلاموں (مسلمانوں) کا غلام بنا دیا: لیکن رقیت حالت بقاء میں امور حکمیہ میں سے ہے یعنی رقیت ابتداءً تو کفر کی سزاء ہے یہی وجہ ہے کہ ابتداء کسی مسلمان کو غلام نہیں بنایا جا سکتا ہے لیکن انتہاءً اور بقاءً دوسرے احکام کی طرح ایک حکم شرعی بن کر ثابت ہوتی ہے یہاں تک کہ غلام اگر اسلام قبول کر لے تو بھی غلام ہی رہے گا مسلمان ہونے کی وجہ سے آزاد نہ ہوگا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ رقیت کی وجہ سے آدمی تملک اور ذلت کا محل بن جاتا ہے یعنی آدمی رقیت کی وجہ سے لوگوں کا مملوک بن جاتا ہے اور لوگ اس میں خرید و فروخت اور استخدام کا تصرف بھی کرتے ہیں، استخدام کا تعلق ذلت سے ہے۔

وهو وصف لايحتمل التجزى الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ رقیت ایک ایسا وصف ہے جو تجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے یعنی ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ کوئی آدمی آدھا غلام اور آدھا آزاد ہو؛ بلکہ یا تو مکمل غلام ہوگا یا مکمل آزاد ہوگا: کیونکہ رقیت کفر کا اثر ہے اور کفر متجزی نہیں ہوتا ہے پس اس کا اثر رقیت بھی متجزی

نہیں ہوگی برخلاف ملک کے جو رقیت پر مرتب ہوتی ہے کہ وہ متجزی ہو سکتی ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنے غلام کو دو آدمیوں سے فروخت کیا تو دونوں آدھے آدھے کا مالک ہوگا اور یہ بالا جماع جائز ہے۔

فقد قال محمد فی الجامع الخ :مصنف نے یہاں سے احناف کے نزدیک رقیت کے غیر متجزی ہونے پر استدلال پیش کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ احناف میں سے امام محمد نے اپنی کتاب جامع کبیر میں مجہول النسب شخص کے بارے میں کہا ہے کہ جب مجہول النسب شخص اقرار کرے کہ میرا آدھا حصہ فلاں کا غلام ہے تو اس شخص کو شہادت اور تمام احکام میں مکمل غلام قرار دیا جائے گا کہ شہادت وغیرہ میں جو حال غلام کامل کا ہوتا ہے وہی حال اس مقر کا بھی ہوگا یعنی اس کے اقرار کی وجہ سے اس کو آدھا غلام اور آدھا آزاد شمار نہیں کیا جائے گا: بلکہ پورے کا پورا غلام شمار کیا جائے گا، یہ اس بات کی پہچان ہے کہ رقیت متجزی نہیں ہوتی ہے، البتہ جس کے لئے اس نے آدھے غلام ہونے کا اقرار کیا ہے اس کے لئے آدھے ہی غلام پر ملکیت ثابت ہوگی تمام پر نہیں ، یہ اس بات کی پہچان ہے کہ ملکیت متجزی ہوتی ہے، امام محمد کے اس قول سے ثابت ہو گیا کہ رقیت متجزی نہیں ہوتی ہے اور ملکیت متجزی ہو سکتی ہے۔

وکذلک العتق الذی ھو ضدہ :مصنف فرماتے ہیں کہ ایسے ہی عتق جو اس کی ضد ہے یعنی جس طرح رقیت تجزی کا احتمال نہیں رکھتی ہے اسی طرح عتق بھی جو رقیت کی ضد ہے تجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے یعنی آدھا آزاد ہو اور آدھا آزاد نہ ہو ایسا نہیں ہو سکتا ہے۔

وقال ابو یوسف ومحمد الخ :امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اعتاق (آزاد کرنا) متجزی نہیں ہوتا ہے؛ کیونکہ اس کا انفعال یعنی اثر جو عتق ہے متجزی نہیں ہوتا ہے پس اعتاق بھی متجزی نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اعتاق متجزی ہوتا ہے اگر چہ اس کا حکم یعنی عتق متجزی نہیں ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق (آزاد کرنا) نام ہے ملک زائل کرنے کا اور ملک بالا جماع متجزی ہوتی ہے چنانچہ اگر کسی نے آدھا غلام فروخت کیا تو اس کی آدھی ملک زائل ہو جائے گی اور اگر آدھا غلام خریدا تو اس کے لئے آدھی ملکیت ثابت ہوگی، بہر حال اعتاق ملک متجزی کے زائل کرنے کا نام ہے مگر: عتق جو اس اعتاق کا حکم غیر متجزی ہے: محل یعنی غلام سے پوری ملک کے ساقط ہونے اور زائل ہونے کے ساتھ متعلق ہوگا یعنی ملک اگر چہ متجزی ہے لیکن عتق جو غیر متجزی ہے اس وقت ثابت ہوگا جب غلام سے پوری ملک زائل ہو جائے پس اگر کسی نے نصف غلام آزاد کیا یعنی اپنی نصف ملک کو زائل کیا تو اس میں عتق ثابت نہ ہوگا کیونکہ عتق کی علت پوری ملک کو زائل کرنا ہے جیسا کہ ابھی گذرا اور یہاں چونکہ ابھی تک نصف ملک زائل ہوئی ہے اس لئے نصف علت موجود ہوگی اور نصف علت سے چونکہ معلول متحقق نہیں ہوتا ہے اس لئے نصف ملک زائل کرنے سے عتق متحقق نہ ہوگا بلکہ عتق تکمیل علت پر موقوف رہے گا جوں ہی علت مکمل ہوگی یعنی پوری ملک زائل ہوگی ووں ہی معلول متحقق ہو جائے گا یعنی عتق ثابت ہو جائے گا۔ الغرض جب اعتاق نام ہے ازالہ ملک کا اور ازالہ ملک متجزی ہے پس اعتاق بھی متجزی ہوگا اگر چہ اس کا حکم یعنی عتق متجزی نہیں ہے۔

وصار کغسل اعضاء الوضوء الخ :مصنف فرماتے ہیں کہ ازالہ ملک متجزی یعنی اعتاق کا عتق غیر متجزی کے ثبوت کے لئے علت ہونا ایسے ہی ہے جیسے کہ اعضاء وضو کا دھونا (علت ہے) اباحت صلوۃ کے لئے کہ اس میں بھی علت یعنی اعضاء وضو کا دھونا متجزی ہے اور معلول یعنی اباحت صلوۃ: غیر متجزی ہے۔ غسل اعضاء وضو کے متجزی اور اباحت صلوۃ کے غیر متجزی ہونے ہی کا یہ ثمرہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے دونوں ہاتھوں کو دھوئے یا اپنے چہرے کو دھوئے تو ان دونوں اعضاء سے حدث زائل ہو جائے گا اور طہارت ثابت ہو جائے گی البتہ کامل طہارت ثابت نہ ہوگی؛ لیکن اباحت صلوۃ بغیر تمام اعضاء کو دھوئے ہوئے ثابت نہ ہوگی۔ مصنف فرماتے ہیں: اور ازالہ ملک متجزی کا: ثبوتِ عتقِ غیر متجزی کے لئے علت ہونا ایسے ہی ہے جیسے اعدادِ طلاق: تحریم کے لئے کہ اعداد طلاق یعنی تین طلاقیں علت ہیں تحریم یعنی حرمت غلیظہ کے لئے، اس میں بھی علت یعنی تین طلاقیں متجزی ہے چنانچہ اگر کوئی ایک یا دو طلاق دیدے تو طلاق رجعی واقع ہو جائے گی اور معلول یعنی حرمت غلیظہ غیر متجزی ہے چنانچہ ایک یا دو طلاق سے حرمت غلیظہ ثابت نہ ہوگی صرف تین طلاق سے حرمت غلیظہ ثابت ہوگی۔ پس اسی طرح زیر بحث مسئلہ میں ازالہ ملک جو علت ہے وہ متجزی ہے مگر اس کے ساتھ جو حکم متعلق ہے یعنی عتق وہ غیر متجزی ہے۔

وَهٰذَا الرِّقُّ يُنَافِي مَالِكِيَّةَ الْمَالِ لِقِيَامِ الْمَمْلُوْكِيَّةِ مَالًا حَتّٰى لَا يَمْلِكَ الْعَبْدُ وَالْمُكَاتَبُ التَّسَرِّيَ وَلَا تَصِحُّ مِنْهُمَا حَجَّةُ الْإِسْلَامِ لِعَدَمِ اَصْلِ الْقُدْرَةِ وَهِيَ الْمَنَافِعُ الْبَدَنِيَّةُ لِاَنَّهَا لِلْمَوْلٰى اِلَّا فِيْمَا اسْتُثْنِيَ عَلَيْهِ مِنَ الْقُرَبِ الْبَدَنِيَّةِ.

ترجمہ: اور یہ رقیت مال ہونے کے اعتبار سے مال کے مالک ہونے کے منافی ہے مملوکیت کے پائے جانے کی وجہ سے یہاں تک کہ غلام اور مکاتب (جماع کے لئے) باندی رکھنے کے مالک نہ ہوں گے اور نہ صحیح ہوگا ان دونوں سے اسلام کا فریضہ حج اصل قدرت کے نہ ہونے کی وجہ سے اور وہ (قدرت) منافع بدنیہ ہیں کیونکہ وہ (منافع) مولی کے لئے ہیں مگر بدنی عبادات میں جن کا استثناء کردیا گیا ہے۔

تشریح: جب مصنف رقیت کی تعریف اور اعتاق کے متجزی اور غیر متجزی ہونے کے بارے میں مشائخ احناف کے اختلاف کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے رقیت کے احکام کو بیان کرنا شروع کررہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ یہ رقیت (غلام ہونا) جس کی بحث چل رہی ہے مال ہونے کی حیثیت سے مال کے مالک ہونے کے منافی ہے مملوکیت کے قائم ہونے کی وجہ سے یعنی غلام اپنے آقا کا مال ہوتا ہے تو غلام انسان ہونے کی حیثیت سے نہیں؛ بلکہ اپنے آقا کا مال ہونے کی حیثیت سے کسی مال کا مالک نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ مملوکیت قائم ہے یعنی غلام اپنے آقاء کا مملوک ہے پس اس کے اندر مملوکیت پائے جانے کی وجہ سے مال کا مالک نہیں ہوسکتا ہے؛ کیونکہ مالک ہونا اور مملوک ہونا دو متضاد اوصاف ہیں جو ایک شخص میں ایک ہی جہت سے جمع نہیں ہوسکتے ہیں، بہر حال غلام مال کا مالک نہیں ہوسکتا ہے یہاں تک کہ عبد اور مکاتب، جماع کے لئے باندی رکھنے کے مالک نہیں ہوں گے یعنی جماع کے لئے باندی نہیں رکھ سکتے ہیں اگر چہ ان کے مولی نے جماع کے لئے باندی رکھنے کی اجازت دیدی ہو، اور نہ ان دونوں عبد و مکاتب کا حج اسلام صحیح ہوگا اصل قدرت یعنی منافع بدنیہ کے معدوم ہونے کی وجہ سے یعنی حج جو فریضہ اسلام ہے ان دونوں کی طرف سے صحیح نہ ہوگا اگر چہ مولی نے اجازت دیدی ہو اور اگر ان دونوں نے حج کرلیا تو نفلی حج اداء ہوگا؛ کیونکہ حج کے فرض ہونے کے لئے قدرت اور استطاعت شرط ہے اور غلام کے لئے بالکل قدرت نہیں ہے؛ کیونکہ قدرت: منافع بدنیہ کو کہتے ہیں اور غلام کے منافع بدنیہ کل کے کل اس کے آقاء کے لئے ہے، مگر بدنی عبادات میں جس کا استثناء کردیا گیا ہے یعنی وہ منافع بدنیہ جن کی: عبادات بدنیہ نماز، روزہ میں ضرورت پڑتی ہے وہ مستثنی ہیں کہ بالا جماع مولی ان منافع کا مالک نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ ان منافع کا مالک خود غلام ہوتا ہے چنانچہ جب غلام فرض نماز یا فرض روزہ ادا کرے گا تو فرض ہی ادا ہوگی نفل نہ ہوگی۔

وَالرِّقُّ لَا يُنَافِي مَالِكِيَّةَ غَيْرِ الْمَالِ وَهُوَ النِّكَاحُ وَالدَّمُ وَالْحَيٰوةُ وَيُنَافِي كَمَالَ الْحَالِ فِي اَهْلِيَّةِ الْكَرَامَاتِ الْمَوْضُوْعَةِ لِلْبَشَرِ فِي الدُّنْيَا كَالذِّمَّةِ وَالْوِلَايَةِ وَالْحِلِّ.

ترجمہ: اور رقیت غیر مال کے مالک ہونے کے منافی نہیں ہے اور وہ (غیر مال) نکاح، دم اور حیات ہے اور وہ (رقیت) کمال حال کے منافی ہے ان کرامات کے اہل ہونے میں جو دنیا میں انسان کے لئے موضوع ہیں جیسے ذمہ، ولایت، اور حلت۔

تشریح: مصنف یہاں سے رقیت کے دوسرے حکم کو بیان کررہے ہیں کہ رقیق ہونا غیر مال کے مالک ہونے کے منافی نہیں ہے یعنی غلام شخص غیر مال کا مالک ہوتا ہے، غیر مال سے مراد نکاح، دم اور حیات ہیں گویا غلام، غیر مال یعنی اپنے نکاح کا مالک ہے؛ کیونکہ غلام بھی نکاح کا محتاج ہوتا ہے، نکاح کا محتاج اس لئے ہوتا ہے غلام کو اگر وطی کی حاجت ہو تو اپنے مولی کی باندی سے اپنی اس حاجت وطی کو پوری نہیں کرسکتا ہے پس اپنی اس حاجتِ وطی کو پوری کرنے کا اس کے پاس سوائے نکاح کے کوئی راستہ نہیں رہا لہذا وہ نکاح کرسکتا ہے ہاں اس کے نکاح کا نفاذ اس کے مولی کی اجازت پر موقوف ہوگا اگر مولی اجازت دیگا تو نکاح نافذ ہوگا ورنہ نہیں؛ کیونکہ نکاح کے بعد اس پر مہر لازم ہوگا اگر اس غلام کے پاس دوسرا مال نہ ہو تو غلام کو بیچ کر مہر اداء کیا جائے گا اور یہ غلام اپنے مولی کا مال مملوک ہے پس اس میں اس کے مولی کو ضرر پہونچے گا جو درست نہیں ہے پس نفاذ نکاح مولی کی اجازت پر موقوف ہوگا، ہاں مولی اگر اس غلام کو آزاد کرکے اپنے حق مالیت کو ساقط کردے تو وہ نکاح جو اس کے غلام نے کیا ہے اس کی اجازت کے بغیر منعقد ہوجائے گا۔ اسی طرح غلام غیر مال

یعنی اپنے دم اور حیات کا مالک ہے؛ کیونکہ غلام بقاء کا محتاج ہے اور بقاء بغیر دم اور حیات کے ممکن نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ اس کا مولی ان دونوں چیزوں کو تلف نہیں کر سکتا ہے پس غلام ان دونوں کا اپنی بقاء کے لئے مالک ہوگا۔

وینافی کمال الحال الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ رقیت: کمال حال کے منافی ہے ان کرامتوں کی اہلیت میں جو دنیا میں انسان کے لئے موضوع ہے یعنی وہ کرامات اور شرف واعزاز جو دنیا میں انسان کو حاصل ہے ان کرامات اور شرف واعزاز کے اہل ہونے میں کمال حال: غلام کو حاصل نہیں ہے بلکہ غلام ہونا اس کمال حال کے منافی ہے یعنی وہ غلام کرامات اور شرف واعزاز کا کامل اہل نہیں ہے بلکہ ناقص اہل ہے، مطلب یہ ہے کہ آزاد آدمی کو اس دنیا میں کامل درجہ کا شرف واعزاز حاصل ہوتا ہے مگر غلام آدمی کو اس کے غلام ہونے کی وجہ سے اس کے مقابلہ میں ناقص اور ضعیف درجہ کا شرف واعزاز حاصل ہوتا ہے ، رہی یہ بات کہ ان کرامات اور شرف واعزاز کی کیا مثال ہے جس کا غلام ناقص طریقے پر اہل ہے؟ تو مصنف نے فرمایا مثلا ذمہ، ولایت اور حلت۔ ذمہ :انسان کے لئے شرف وکرامت اس لئے ہے کہ ذمہ کی وجہ سے آدمی اس بات کا اہل ہوتا ہے کہ وہ دوسروں پر کوئی چیز واجب کرے اور اس بات کا بھی اہل ہو تا ہے کہ اس پر کوئی چیز واجب کی جائے اور انسان ذمہ کی وجہ سے اس بات کا اہل ہو جاتا ہے کہ اس کی طرف خطاب متوجہ ہو اور ذمہ کی وجہ سے انسان دیگر حیوانات سے ممتاز ہو جاتا ہے۔ اور توجہ خطاب کا اہل ہونا اور دیگر حیوانات سے ممتاز ہونا: اس بات کی علامت ہے کہ ذمہ اس کے لئے کرامت اور شرف واعزاز کی چیز ہے۔ اور ولایت: انسان کے لئے کرامت اس لئے ہے کہ ولایت کہتے ہیں غیر پر اپنی بات کو نافذ کرنا غیر چاہے یا انکار کرے اور یہ بلاشبہ اس کے لئے کرامت ہے۔ اور حلت: یعنی عورت کا انسان کے لئے حلال ہونا انسان کے لئے کرامت اس لئے ہے کہ آزاد عورتوں کو فراش بنانا اور اس سے شہوت پوری کرنے میں گناہ اور ملامت کا نہ ہونا بلاشبہ اس کے لئے کرامت ہے۔

حَتّٰى اَنَّ ذِمَّتَهٗ ضَعُفَتْ بِرِقِّهٖ فَلَمْ تَحْتَمِلِ الدَّيْنَ بِنَفْسِهَا وَضُمَّتْ اِلَيْهَا مَالِيَّةُ الرَّقَبَةِ وَالْكَسْبُ. وَكَذٰلِكَ الْحِلُّ يَتَنَصَّفُ بِالرِّقِّ حَتّٰى اَنَّهٗ يَنْكِحُ الْعَبْدُ امْرَأَتَيْنِ وَتُطَلَّقُ الْاَمَةُ ثِنْتَيْنِ وَتُنَصَّفُ الْعِدَّةُ وَالْقَسْمُ وَالْحَدُّ وَانْتَقَصَتْ قِيْمَةُ نَفْسِهٖ لِاَنَّهٗ اَهْلٌ لِلتَّصَرُّفِ فِي الْمَالِ وَاسْتِحْقَاقِ الْيَدِ عَلَيْهِ دُوْنَ مِلْكِهٖ فَوَجَبَ نُقْصَانُ بَدَلِ دَمِهٖ عَنِ الدِّيَةِ لِنُقْصَانٍ فِي اَحَدِ ضَرْبَيِ الْمَالِكِيَّةِ كَمَا تُنَصَّفُ الدِّيَةُ بِالْاُنُوْثَةِ لِعَدَمِ اَحَدِهِمَا وَهٰذَا عِنْدَنَا اَنَّ الْمَاذُوْنَ يَتَصَرَّفُ لِنَفْسِهٖ وَيَجِبُ لَهُ الْحُكْمُ الْاَصْلِيُّ لِلتَّصَرُّفِ وَهُوَ الْيَدُ وَالْمَوْلٰى يَخْلُفُهٗ فِيْمَا هُوَ مِنَ الزَّوَائِدِ وَهُوَ الْمِلْكُ الْمَشْرُوْعُ لِلتَّوَصُّلِ اِلَى الْيَدِ.

ترجمہ: یہاں تک کہ اس (رقیق) کا ذمہ اس کے رقیق ہونے کی وجہ سے کمزور ہوگا چنانچہ وہ (ذمہ) بذات خود قرض کا متحمل نہ ہوگا اور اس (ذمہ) کی طرف مالیت رقبہ اور کسب کو ملا دیا جائے گا اور ایسے ہی حلت رقیت کی وجہ سے نصف ہو جاتی ہے یہاں تک کہ غلام دو عورتوں سے نکاح کرے گا اور باندی کو دو طلاقیں دی جائیں گی اور عدت، باری، اور حد نصف ہو جائے گی اور اس کی جان کی قیمت کم ہو جائے گی کیونکہ وہ (رقیق) مال میں تصرف اور اس (مال) پر قبضہ کے استحقاق کا اہل ہے اس (مال) کے مالک ہونے کا اہل نہیں ہے پس ثابت ہوگا اس کے خون کے بدلہ کا نقصان (آزاد کی) دیت سے مالکیت کی دو نوں قسموں میں سے ایک میں نقصان کی وجہ سے جیسا کہ دیت آدھی کر دی جاتی ہے مؤنث ہونے کی وجہ سے ان دونوں میں سے ایک کے نہ ہونے کی وجہ سے اور یہ ہمارے نزدیک ہے کیونکہ غلام ماذون اپنے لئے تصرف کرتا ہے اور اس کے لئے حکم اصلی ثابت ہوگا تصرف کے واسطے اور وہ قبضہ ہے اور مولی اس کا خلیفہ ہوگا اس چیز کے حکم میں جو زوائد میں سے ہے اور وہ ملک ہے جو مشروع ہے قبضہ تک پہونچنے کے لئے۔

تشریح: یہاں سے مصنف اپنے پچھلے قول **الرق ینافی کمال الحال** پر تفریع پیش کر رہے ہیں یعنی رقیت کی وجہ سے مذکورہ اشیاء ثلاثہ ''ذمہ ،ولایت اور حلت'' کے نقصان اور غیر کامل ہونے کو بیان کر رہے ہیں، چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ چونکہ غلام کرامات یعنی ذمہ وغیرہ کا کامل طریقے پر اہل نہیں ہے اسی لئے غلام کا ذمہ اس کے غلام ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے یعنی غلام کے لئے بحیثیت انسان: نفس ذمہ ثابت ہے لیکن غلام ہونے کی وجہ سے

اس کا ذمہ کمزور ہے، اور اسی ضعف کی وجہ سے اس کا ذمہ بذات خود متحمل دین نہیں ہے یعنی غلام کے ذمہ کے ضعیف ہونے کی وجہ سے غلام سے دین کا فی الحال مطالبہ نہیں کیا جائے گا؛ بلکہ آزاد ہونے کے بعد اس سے دین کا مطالبہ کیا جائے گا، ہاں اگر اس ذمہ کی طرف مالیت رقبہ اور کسب کو ملا دیا جائے تو پھر اس غلام سے فی الحال دین کا مطالبہ کیا جائے گا، غلام کے ذمہ کی طرف مالیت رقبہ اور کسب کو ملانے کا مطلب یہ ہے کہ مولی اس غلام کو تصرف کی اجازت دیدے پس اب اگر یہ عبد ماذون کسی کا مال ہلاک کردے تو اگر یہ غلام کما کر دین اداء کر سکتا ہے تو فی الحال اس سے دین کا مطالبہ کیا جائے گا اور وہ کما کر اداء کریگا ، اور یہی مطلب ہے اس کے ذمہ کی طرف کسب کو ملانے کا۔ اور اگر کسب کے ذریعہ اس قرض کو ادا نہیں کر سکتا ہے تو بھی اجازت کے بعد اس سے فی الحال دین کا مطالبہ کیا جائے گا اور وہ غلام جو مالیت رقبہ ہے اس کو بیچ کر اس کا قرض اداء کیا جائے گا اور یہ ہے اس کے ذمہ کی طرف مالیت رقبہ کو ملانا۔

وَكَذَالِكَ الْحِلُّ يَتَنَصَّفُ بِالرِّقِّ الخ : ایسے ہی حلت: رقیت کی وجہ سے آدھی ہو جاتی ہے یعنی جس طرح رقیت کی وجہ سے غلام کا ذمہ ضعیف ہو جاتا ہے اسی طرح رقیت کی وجہ سے غلام کے لئے حلت نساء آدھی ہو جاتی ہے یہاں تک کہ غلام دو عورتوں سے نکاح کرے گا اور صرف دو عورتوں سے نکاح کا حلال ہونا نصف ہے آزاد کے مقابلہ میں' کہ آزاد کے لئے چار عورتوں سے نکاح حلال ہے، اسی طرح باندی کو صرف دو طلاق دی جائے گی یعنی دو طلاق سے باندی کی حلت فوت ہو جائے گی اور آزاد عورتوں کو تین طلاق دی جا سکتی ہے یعنی تین طلاق سے آزاد عورت کی حلت فوت ہو جائے گی، ویسے تو آزاد عورت کی تین طلاق کا نصف ڈیڑھ طلاق ہونی چاہیے؛ لیکن طلاق متجزی اور نصف نہیں ہوتی ہے اس لئے نصف کو مکمل کر کے دو طلاق کر دیا گیا ہے۔

وتنصف العدة و القسم و الحد : اور عدت، باری اور حد نصف ہو جائے گی، عدت گذارنے میں چونکہ ملک نکاح کی تعظیم ہے اسلئے عدت ایک نعمت ہے اور رقیت نعمت میں مؤثر ہے اس طور پر کی رقیت: نعمت کو نصف کر دیتی ہے، پس رقیت: نعمتِ عدت کو بھی نصف کر دیگی اور باندی کی عدت دو حیض ہوگی جبکہ آزاد عورت کی عدت تین حیض ہیں، رہی یہ بات کہ تین حیض کا نصف ڈیڑھ حیض ہونا چاہئے نہ کہ دو حیض؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حیض میں تنصیف نہیں ہو تی ہے اس لئے احتیاطاً آدھے حیض کو مکمل کر کے دو حیض عدت مقرر کیا گیا ہے، باندی کو دو طلاق اور اس کی عدت کا دو حیض ہونا حدیث سے بھی ثابت ہے حضور ﷺ نے فرمایا طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان (رواه الترمذی)۔

قسم: بمعنی باری، یعنی جب کئی عورتیں حلال ہیں تو شوہر کے لئے ان عورتوں کے ساتھ رہنے کی باری لگائی جائے گی گویا باری حلت پر مبنی ایک نعمت ہے اور رقیت: نعمت میں مؤثر ہو کر نعمت کو نصف کر دیتی ہے پس رقیت: نعمت قسم (باری) کو نصف کر دیگی چنانچہ اگر کئی عورتوں میں سے بعض باندی اور بعض آزاد ہو تو اگر شوہر آزاد عورت کے پاس رہنے کی دو دن باری مقرر کرتا ہے تو باندی کے پاس نصف یعنی ایک دن کی باری مقرر کریگا۔

اور حد: ایک عقوبت اور سزاء ہے اس بات کی کہ اللہ نے اس بندے کو نعمتوں سے نوازا ہے؛ لیکن اس نے نافرمانی کی ہے مثلاً زنا کیا ہے یا شراب پیا ہے پس آزاد جس پر اللہ کی نعمتیں کامل طریقے پر وارد ہیں اس کی نافرمانی مثلاً زنا کرنے پر عقوبت اور حد کامل ہوگی اور اس کو سو کوڑے مارے جائیں گے اور غلام جس پر اللہ کی نعمتیں کامل نہیں ہیں اس کی نافرمانی پر عقوبت بھی آزاد کی بہ نسبت کامل نہ ہوگی چنانچہ غلام کے زنا کرنے کی صورت میں غلام کو نصف حد یعنی پچاس کوڑے مارے جائیں گے۔

وانتقصت قيمة نفسه : مصنف فرماتے ہیں کہ رقیت کی وجہ سے غلام کی جان کی قیمت آزاد کی جان کی قیمت سے کم ہوگی یہاں تک کہ اگر کسی نے غلام کو خطاءً قتل کر دیا تو دیکھا جائے گا کہ غلام کی قیمت کیا ہے اگر دس ہزار درہم سے کم ہے تو قاتل کے عاقلہ یعنی ذمہ دار پر غلام کی مکمل قیمت واجب ہوگی اور اگر اس کی قیمت دس ہزار درہم یا اس سے زیادہ ہے تو اس صورت میں دس درہم کم دس ہزار درہم اس پر واجب ہوں گے جب کہ اگر کسی نے آزاد کو خطاءً قتل کر دیا تو قاتل کے ذمہ دار پر دس ہزار درہم واجب ہوں گے، غلام کا مرتبہ آزاد سے کم ہے اس لئے غلام کو قتل کرنے کی صورت میں قاتل کے ذمہ دار پر دیت دس ہزار سے کم واجب ہوگی۔

لانه اهل للتصرف فی المال الخ : رہی یہ بات کہ غلام کی جان کی قیمت آزاد کی جان کی قیمت سے کم کیوں ہوگی؟ تو یہاں سے مصنف اسی کا جواب دے رہے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ مالکیت کی دو قسمیں ہیں ایک ''مالکیت مال'' یعنی مال کا مالک ہونا، یہ مالکیت آزاد کو کامل طریقے پر حاصل ہوتی ہے یعنی آزاد مال کا مکمل مالک ہوتا ہے، رہا غلام تو اس کو یہ مالکیت ناقص طریقے پر حاصل ہوتی ہے یعنی غلام مال کا مکمل مالک نہیں ہوتا ہے؛ کیونکہ غلام: مال میں تصرف اور اس کے نتیجہ میں کمائے ہوئے مال پر قبضہ کا اہل تو ہوتا ہے؛ لیکن اصل مال جو کمایا ہے اس کا مالک نہیں ہوتا ہے لہذا اس قسم (مالکیت مال) کا ثبوت غلام کے لئے ناقص طریقے پر ہوا، اور عورت بھی اس قسم کی کامل طریقہ پر اہل ہوتی ہے۔ اور مالکیت کی دوسری قسم ''مالکیت غیر مال'' ہے، یعنی غیر مال کا مالک ہونا، اور غیر مال: ملک متعہ ہے؛ جیسے نکاح، اور ملک متعہ کا ثبوت: ذکورت یعنی مذکر ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے یعنی مذکر ملک متعہ کا مالک ہوتا ہے، پس آزاد مرد تو مذکر ہونے کی وجہ سے اس قسم کا بھی مکمل اہل ہوگا ہی، غلام بھی مذکر ہونے کی وجہ سے اس قسم کا مکمل اہل ہوگا، اور ذکورت نہ ہونے کی وجہ سے عورت اس قسم کی بالکل اہل نہ ہوگی نہ ناقص طریقے پر اور نہ کامل طریقے پر، گویا آزاد مرد: مالکیت کی دونوں قسموں کا کامل طریقے پر اہل ہے، اور غلام دوسری قسم کا اہل تو کامل طریقے پر ہے؛ لیکن قسم اول (مالکیت مال) کا ناقص طریقے پر اہل ہے، پس غلام کی قیمت (دیت) آزاد کی قیمت (دیت) سے کچھ کم ہوگی؛ کیونکہ مالکیت کی دونوں قسموں میں سے قسم اول (مالکیت مال) کا ثبوت غلام کے لئے ناقص طریقے پر ہے، اور عورت کی قیمت یعنی اس کی دیت آزاد کی دیت سے آدھی ہوگی؛ کیونکہ عورت نصف مالکیت کا اہل ہے یعنی قسم ثانی کا مطلقا اہل نہیں ہے، صرف پہلی قسم کا ''کامل طریقے پر اہل ہے، اسی کو مصنف نے اپنی زبان میں مختصر طریقہ پر اس طرح کہا کہ غلام کی جان کی قیمت آزاد کی جان کی قیمت سے کم اس لئے ہوگی کہ غلام مال میں تصرف اور مال پر قبضہ کے مستحق ہونے کا اہل ہے لیکن مال کے ملک کا اہل نہیں ہوتا ہے پس دیت سے اس کے خون کے بدل کا نقصان یعنی کم ہونا ضروری ہوگا مالکیت کی دونوں قسموں میں سے ایک میں نقصان کی وجہ سے جیسا کہ مؤنث ہونے کی وجہ سے دیت نصف کر دی جاتی ہے مالکیت کی دونوں قسموں میں سے ایک کے معدوم ہونے کی وجہ سے، الغرض غلام: مالکیت کی دونوں قسموں میں سے ایک میں کچھ ناقص ہے اس لئے آزاد سے اس کی قیمت اور دیت کچھ ناقص ہوگی اور عورت کو مالکیت کی ان دونوں قسموں میں سے آدھی یعنی ایک حاصل ہے اور ایک مفقود ہے اسلئے اس کی قیمت اور دیت آزاد سے آدھی ہوگی۔

وهذا عندناالخ : اوپر بیان کیا گیا ہے کہ غلام: مال میں تصرف کا اہل ہوتا ہے اور کمائے ہوئے مال پر قبضہ کے مستحق ہونے کا بھی اہل ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ یہ یعنی غلام کا مال میں تصرف کا اہل ہونا اور مال پر قبضہ کے مستحق ہونے کا بھی اہل ہونا: ہمارے نزدیک ہے، رہی یہ بات کہ غلام: مال میں تصرف کا اہل، اور مال پر قبضہ کے مستحق ہونے کا بھی اہل کیوں ہوتا ہے؟ تو مصنف **ان الماذون** جو اصل میں **لان الماذون** ہے سے اسی کا جواب دے رہے ہیں کہ غلام: مال میں تصرف کا اہل اس لئے ہوتا ہے کہ وہ غلام جس کو تصرف کی اجازت دیدی گئی ہے وہ دراصل اپنے لئے تصرف کرتا ہے، اور اس تصرف کا جو حکم اصلی ہے یعنی ان چیزوں پر قبضہ جو تصرف کے نتیجہ میں کمائے گا اسی کے لئے ثابت ہے۔ اور قبضہ کا ثابت ہونا تصرف کا مقصود اصلی اور حکم اصلی اس لئے ہے کہ انسان اپنی بقاء کے لئے سبب یعنی مال سے نفع اٹھانے کا محتاج ہے اور مال سے نفع اٹھانا اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ وہ مال اس کے قبضہ میں ہو، بہر حال عبد ماذون اپنے لئے بطریق اصالت تصرف کرتا ہے نہ کہ بطریق نیابت اور تصرف کا مقصود اصلی یعنی قبضہ اسی کے لئے ثابت ہوتا ہے، اور غلام کا اپنے لئے تصرف کرنا اور اس کے لئے قبضہ کا ثابت ہونا: اس بات کی واضح دلیل ہے کہ غلام تصرف کا بھی اہل ہے اور مال پر قبضہ کے مستحق ہونے کا بھی اہل ہے، رہا عین مال کا مالک ہونا یعنی کمائے ہوئے عین مال کا مالک ہونا تو یہ قبضہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے زوائد میں سے ہے؛ کیونکہ انسان کی ضرورت مال میں تصرف اور اس پر قبضہ سے پوری ہو جاتی ہے، ملک عین کو ضرورت پوری کرنے میں کوئی دخل نہیں ہے پس عین مال کا مالک ہونا قبضہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے زوائد میں سے ہوگا، البتہ ملک عین کو ملک ید تک رسائی کا ذریعہ بنا کر مشروع کیا گیا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ ملک عین جو قبضہ تک پہونچنے کا ذریعہ بن کر مشروع ہے، مولیٰ اس ملک عین مال میں اس عبد ماذون کا خلیفہ اور نائب ہوگا؛ لہذا جب عبد ماذون تصرف کرے گا تو ملک: مولی کے لئے ثابت ہوگی

؛ کیونکہ اصل تو یہی ہے کہ ملک عین اسی عبد ماذون کے لئے ثابت ہو مگر چونکہ وہ عبد ماذون ملک کا اہل نہیں ہے اس لئے ملک اس کے لئے ثابت نہیں ہوگی اور مولی اس کا خلیفہ ہوگا۔

وَلِهٰذَا جَعَلْنَا الْعَبْدَ فِي حُكْمِ الْمِلْكِ وَفِي حُكْمِ بَقَاءِ الْإِذْنِ كَالْوَكِيْلِ فِي مَسَائِلِ مَرَضِ الْمَوْلٰى وَفِي عَامَّةِ مَسَائِلِ الْمَاذُوْنِ

ترجمہ: اور اسی وجہ سے ہم نے غلام کو ملک کے حکم میں اور بقائے اذن کے حکم میں وکیل کی طرح قرار دیا ہے مولی کے مرض الموت کے مسائل میں اور ماذون کے عام مسائل میں۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ ملک عین: عبد ماذون کے لئے ثابت نہیں ہوتی ہے. غلام کے ملک کا اہل نہ ہونے کی وجہ سے؛ بلکہ مولیٰ اس ملک عینِ مال میں اس عبد ماذون کا خلیفہ اور نائب ہوگا. ہم نے غلام کو حکم ملک اور حکم بقاء اذن میں وکیل کی طرح کر دیا ہے یعنی غلام ملک تصرف اور قبضہ میں اصل اور مستقل ہے مولی اس کا نائب نہیں ہے؛ لیکن حکم ملک یعنی ملک عین میں غلام: وکیل کی طرح غیر مستقل ہے کہ اگر کسی نے کسی کو خریدنے کا وکیل بنایا اگر یہ وکیل بالشراء کسی چیز کو خریدتا ہے تو اس کا مالک یہ وکیل نہیں ہوتا ہے بلکہ مؤکل (وکیل بنانے والا) ہوتا ہے اسی طرح اگر وہ غلام جس کو آقاء نے تجارت کی اجازت دی ہو جس کو عبد ماذون کہتے ہیں اگر کوئی چیز خریدتا ہے تو اس چیز کا مالک اس کا مولی ہوگا، پس غلام: ملک عین کے سلسلہ میں وکیل کی طرح ہوا۔ دوسری بات مصنف نے یہ کہی ہے کہ غلام کو آقا کی طرف سے جو تصرف کی اجازت ملی تھی اس اجازت کے باقی رہنے کے سلسلہ میں بھی غلام وکیل بالشراء کی طرح ہے کہ اگر مؤکل اپنے وکیل بالشراء کو اس کی رضاء کے بغیر وکیل بالشراء ہونے سے معزول کر دے تو کر سکتا ہے اسی طرح وہ غلام جس کو تصرف کی اجازت دی گئی ہے اگر اس غلام کی مرضی کے بغیر مولی تصرف سے منع کر دے یعنی اذن کو باقی نہ رکھے تو منع کر سکتا ہے پس بقائے اذن کے حکم میں بھی غلام وکیل کی طرح ہوا۔

فی مسائل مرض المولی: اس عبارت کا تعلق اوپر والی عبارت **فی حکم الملک** سے ہے اور اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے عبد ماذون کو ملک کے حکم میں "مولی کے مرض الموت کے مسائل میں" وکیل کی طرح کر دیا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ مولی نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی، اور مولی مرض الموت میں مبتلاء ہو کر مر گیا، پس ہر وہ چیز جس کو غلام نے مولی کے مرض الموت میں بیچا یا خریدا غبن فاحش یا غبن یسیر کے ساتھ دیکھا جائے گا کہ مولی پر کسی کا قرض ہے یا نہیں، اگر مولی پر کسی کا قرض ہے تو غلام کا یہ خرید و فروخت بالکل صحیح نہ ہوگا؛ کیونکہ اس غلام اور دیگر چیزوں کے ساتھ قرض خواہوں کا حق متعلق ہو چکا تھا، اور اگر مولی پر کسی کا قرض نہیں ہے، تو غلام کا یہ خرید و فروخت آقاء کے مال کے تین حصوں میں سے ایک حصہ میں معتبر ہوگا تمام مال میں نہیں؛ کیونکہ یہ عبد ماذون اپنے مولی کے وکیل کی طرح ہے، اور وکیل کا تصرف مؤکل کا تصرف ہوتا ہے، اور مؤکل یا کوئی اور آدمی اپنے مرض الموت میں صرف تہائی مال میں تصرف کر سکتا ہے، پس غلام کے خرید و فروخت کی شکل میں مولی کا تصرف صرف تہائی مال میں معتبر ہوگا، یعنی غلام کا یہ خرید و فروخت آقاء کے مال کے تین حصوں میں سے ایک حصہ میں معتبر ہوگا تمام مال میں نہیں۔ دیکھئے! اس مسئلہ میں غلام ماذون کو وکیل کی طرح کر دیا گیا ہے اس مرض الموت کے مسئلہ میں، ملک کے حکم میں، چنانچہ کہا گیا ہے کہ: اگر مولی پر کسی کا قرض ہے تو غلام کا یہ خرید و فروخت بالکل صحیح نہ ہوگا، اور اگر مولی پر کسی کا قرض نہیں ہے تو غلام کا یہ خرید و فروخت آقاء کے مال کے تین حصوں میں سے ایک حصہ میں معتبر ہوگا تمام مال میں نہیں؛ کیونکہ یہ عبد ماذون اپنے مولی کے وکیل کی طرح ہے۔

وفی عامة مسائل الماذون: اس عبارت کا تعلق اوپر والی عبارت **وفی حکم بقاء الاذن** سے ہے اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم نے عبد ماذون کو بقائے اذن کے حکم میں "ماذون کے عام مسائل میں" وکیل کی طرح کر دیا ہے یعنی بقائے اذن کے حکم میں غلام ماذون، ماذون کے اکثر مسائل میں وکیل کے مرتبہ میں ہے، یعنی کسی نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی تو یہ غلام: عبد ماذون ہوا، مصنف فرماتے ہیں کہ یہ عبد ماذون بقائے اذن کے حکم

میں، ماذون کے اکثر مسائل میں وکیل کی طرح ہے، اس کی صورت: مولی نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی اور پھر مولی مجنون ہو گیا یا مرتد ہو کر قتل کر دیا گیا یا دار الحرب میں جا کر رہنے لگا تو ان صورتوں میں یہ غلام ماذون، مجور ہو جائے گا جیسا کہ ان صورتوں میں وکیل معزول ہو جاتا ہے دیکھئے! اس مسئلہ میں غلام ماذون: بقائے اذن کے حکم میں وکیل کی طرح ہو گیا۔

وَالرِّقُّ لَا يُؤَثِّرُ فِي عِصْمَةِ الدَّمِ وَإِنَّمَا يُؤَثِّرُ فِي قِيْمَتِهِ وَإِنَّمَا الْعِصْمَةُ بِالْإِيْمَانِ وَالدَّارِ وَالْعَبْدُ فِيْهِ مِثْلُ الْحُرِّ وَلِذٰلِكَ يُقْتَلُ الْحُرُّ بِالْعَبْدِ قِصَاصًا وَأَوْجَبَ الرِّقُّ نُقْصَانًا فِي الْجِهَادِ حَتّٰى لَا يَجِبَ عَلَيْهِ لِأَنَّ اِسْتِطَاعَتَهُ فِي الْحَجِّ وَالْجِهَادِ غَيْرُ مُسْتَثْنَاةٍ عَلَى الْمَوْلٰى وَلِهٰذَا لَمْ يَسْتَوْعِبِ السَّهْمَ الْكَامِلَ مِنَ الْغَنِيْمَةِ ـ

ترجمہ: اور رقیت خون کی عصمت میں مؤثر نہیں ہوتی ہے اور مؤثر ہوتی ہے اس کی قیمت میں اور عصمت ایمان اور دار الاسلام سے (حاصل ہوتی) ہے اور غلام اس (ایمان اور دار میں سے ہر ایک) میں آزاد کی طرح ہے اور اسی وجہ سے آزاد کو قتل کیا جائے گا غلام کے عوض قصاصا اور رقیت جہاد میں نقصان پیدا کرے گی یہاں تک کہ وہ (جہاد) اس (غلام) پر واجب نہ ہوگا کیونکہ حج اور جہاد میں اس (غلام) کی استطاعت کا مولی پر استثناء نہیں کیا گیا ہے اور اسی وجہ سے (کہ رقیت جہاد میں نقصان پیدا کرے گی اور اس کے لئے جہاد ثابت نہیں ہے) وہ (غلام) غنیمت کے کامل حصہ کا مستحق نہ ہوگا۔

تشریح: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ رقیت یعنی غلام ہونا: جب غلام کی جان کی قیمت کو آزاد کی جان کی قیمت سے کم کرنے میں مؤثر ہے، یہاں تک کہ غلام کو قتل کرنے کی دیت: آزاد کو قتل کرنے کی دیت سے دس درہم کم ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ غلام آزاد کے مساوی نہیں ہے، پس اگر آزاد غلام کو قتل کر دے تو آزاد کے غلام کو قتل کرنے کی صورت میں آزاد کو غلام کے بدلے میں قصاصا قتل کرنا جائز نہ ہونا چاہئے؛ کیونکہ قصاص کا مطلب مساوات کو قائم کرنا ہے اور ان دونوں کے درمیان مساوات ہے نہیں؟ مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ رقیت خون کی حفاظت میں مؤثر نہیں ہے یعنی غلام ہونے کی وجہ سے غلام کے خون کی حفاظت نہ تو بالکلیہ ختم ہوتی ہے اور نہ اس میں کمی آتی ہے پس حفاظت خون میں آزاد اور غلام دونوں برابر ہوئے اور آزاد کے، غلام کو قتل کرنے کی صورت میں غلام کے عوض آزاد کو قصاصا قتل کیا جائے گا، ہاں رقیت یعنی غلام ہونا خون کی قیمت میں مؤثر ہے یہاں تک کہ غلام کی جان کی قیمت: آزاد کی جان کی قیمت سے دس درہم کم ہوگی، مصنف فرماتے ہیں کہ آزاد کے خون کی عصمت اور حفاظت اس کے ایمان کی وجہ سے ہے اور اس کے دار الاسلام میں ہونے کی وجہ سے ہے چنانچہ ایمان کی وجہ سے آزاد کا قاتل گنہ گار ہوگا اور دار الاسلام میں ہونے کی وجہ سے قاتل پر دیت یا قصاص واجب ہوگا اور غلام ایمان میں اور دار الاسلام میں ہونے میں آزاد کے مثل ہے پس غلام کو بھی دونوں عصمت حاصل ہوگی اور ان دونوں عصمت میں مماثلت کی وجہ سے آزاد کو غلام کے عوض قصاصا قتل کیا جائے گا، امام شافعی کے نزدیک غلام کے عوض آزاد کو قتل نہیں کیا جائے گا؛ کیونکہ امام شافعی کے نزدیک آزاد اور غلام کے درمیان مساوات نہیں ہے؛ کیونکہ آزاد من کل الوجوہ نفس ہے اور غلام من وجہ نفس ہے اور من وجہ مال ہے۔

واوجب الرق نقصانا فی الجهاد الخ: یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ رقیت جہاد میں نقصان کو ثابت کرتی ہے یہاں تک کہ غلام پر جہاد واجب نہ ہوگا یعنی غلام ہونے کی وجہ سے غلام میں جہاد کی اہلیت ناقص ہو جاتی ہے اسی طرح حج کی اہلیت بھی ناقص ہو جاتی ہے اور اہلیت کے ناقص ہونے کی وجہ سے غلام پر جہاد اور حج فرض نہیں ہوتا ہے، رہی یہ بات کہ غلام کی اہلیت: حج و جہاد میں ناقص کیوں ہے؟ تو مصنف نے **لان استطاعته فی الحج الخ** سے اس کا جواب دیا ہے کہ غلام کی استطاعت: حج اور جہاد میں مولی پر مستثنی نہیں ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ غلام کی دو حیثیتیں ہیں ایک حیثیت اس کا آدمی ہونا ہے اور دوسری حیثیت اس کا غلام ہونا ہے، غلام ہونے کی حیثیت سے غلام اپنے بدن اور جمیع منافع کے ساتھ اپنے مولی کا مملوک اور مال ہے اور انسان ہونے کی حیثیت سے اپنے مولی کا مملوک اور منافع نہیں ہے، انسان ہونے کی حیثیت کی رعایت کرتے ہوئے شریعت نے بعض منافع بدنی مثلا روزہ، نماز کا ملک سے استثنا کیا اور کہا کہ نماز اور روزہ میں مولی کی اجازت درکار نہیں ہے بغیر اس کی اجازت کے غلام نماز پڑھے گا اور روزہ رکھے گا، اور مولی کی طرف نظر

کرتے ہوئے یعنی غلام کے مملوک اور مال ہونے کی رعایت کرتے ہوئے غلام کے بعض بدنی منافع مثلاً جہاد اور حج کا استثناء نہیں کیا؛ اسی وجہ سے بالا جماع مولی کی اجازت کے بغیر غلام کے لئے جہاد کرنا اور حج کرنا حلال نہ ہوگا الا یہ کہ کفار اچانک مسلمانوں پر حملہ کردے اور امیر المؤمنین تمام لوگوں کے نکلنے کا حکم جاری کردے تو اس وقت غلام بھی جہاد کے لئے نکلے گا مولی اجازت دے یا نہ دے۔

ولهذا لم يستوعب السهم الكامل من الغنيمة : مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ رقیت جہاد میں نقصان کا باعث ہوتی ہے اور جہاد اس کے لئے ثابت نہیں ہوتا ہے. غلام مال غنیمت کے کامل حصہ کا مستحق نہ ہوگا چاہے غلام مولی کی اجازت سے جہاد کرے یا نفیر عام کی صورت میں اس کی اجازت کے بغیر جہاد کرے، ہاں بلا حصہ غلام کو کچھ دے دیا جائے گا اس کو رضخ کہتے ہیں، ابو اللحم کے غلام عمیر کی روایت ہے جس کو ترمذی نے روایت کیا ہے کہ میں جنگ خیبر میں حاضر تھا حضور ﷺ نے مال غنیمت سے میرے لئے حصہ نہیں لگایا بلکہ مال غنیمت میں سے کچھ دینے کا حکم فرمایا۔

وَانْقَطَعَتِ الْوِلَايَاتُ كُلُّهَا بِالرِّقِّ لِأَنَّهُ عَجْزٌ حُكْمِيٌّ وَإِنَّمَا صَحَّ اَمَانُ الْمَاذُوْنِ لِاَنَّ الْاَمَانَ بِالْاِذْنِ يَخْرُجُ عَنْ اَقْسَامِ الْوِلَايَةِ مِنْ قِبَلِ اَنَّهُ صَارَ شَرِيْكًا فِي الْغَنِيْمَةِ فَلَزِمَهُ ثُمَّ تَعَدّٰى اِلٰى غَيْرِهٖ مِثْلُ شَهَادَتِهٖ بِهِلَالِ رَمَضَانَ.

ترجمہ: اور تمام ولایتیں رقیت کی وجہ سے منقطع ہوجائیں گی اس لئے وہ (رقیت) عجز حکمی ہے اور ماذون کا امن دینا صحیح ہے کیونکہ مولی کی اجازت کی وجہ سے امان: ولایت کی تمام قسموں سے نکل جائے گا اس جہت سے کہ وہ غنیمت میں شریک ہوگیا پس (امان کا حکم) اس پر لازم ہوگا پھر اس کے غیر کی طرف متعدی ہوگا جیسے رمضان کے چاند کے بارے میں اس کی شہادت۔

تشریح: وہ کرامات اور شرف واعزاز جس کا غلام ناقص طریقے پر اہل ہے مصنف نے فرمایا تھا کہ وہ ذمہ، ولایت اور حلت ہیں ان میں سے جب مصنف ذمہ اور حلت نساء کی تفصیل بیان کرچکے تو یہاں سے ولایت کی تفصیل بیان کررہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ رقیت کی وجہ سے تمام ولایتیں ختم ہو جائیں گی یعنی غلام کو دوسرے پر کسی طرح کی ولایت حاصل نہ ہوگی، رقیت کی وجہ سے تمام ولایتیں ختم اس لئے ہوجائیں گی کہ رقیت عجز حکمی ہے یعنی شریعت نے اس کو تمام تصرفات سے عاجز قرار دیا ہے اور جب رقیت کی وجہ سے تمام تصرفات سے عاجز ہونے کی وجہ سے غلام کو اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں ہے تو غیر پر بھی اس کو ولایت حاصل نہ ہوگی؛ کیونکہ ولایت پہلے اپنے اوپر ثابت ہوتی ہے پھر اس سے دوسروں کی طرف متعدی ہوتی ہے پس غلام کو ولایت قضاء ،ولایت شہادت، ولایت تزویج اور اس کے علاوہ دوسری ولایت حاصل نہ ہوگی یعنی غلام نہ قاضی بن سکے گا، نہ گواہی دے پائے گا اور نہ کسی کا نکاح کراسکے گا

وانما صح امان الماذون : یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ جب رقیت کی وجہ سے جب تمام ولایتیں ختم ہوجاتی ہیں تو پھر اس غلام کے لئے جس کو جہاد کی اجازت دی گئی ہو حربی کافر کو جہاد میں امن دینا صحیح نہ ہونا چاہئے؛ کیونکہ امن دینا غیر پر تصرف کرنا ہے جو غلام کو حاصل نہیں ہے، غلام کا حربی کافر کو امن دینا تصرف علی الغیر؛ اس لئے ہے کہ اگر یہ غلام کافر حربی کو امن نہیں دیتا تو اس حربی کافر کے مال کا مسلمان بطور غنیمت حقدار ہوتا اور اس کی جان کا بھی حقدار ہوتا کہ اس کو غلام بناتا؛ لیکن غلام نے اس کو امن دیکر مسلمانوں کا یہ حق ساقط کردیا اور مسلمانوں کے حق کو ختم کرنا غیر پر تصرف کرنا ہے اور تصرف علی الغیر: غیر پر ولایت کا حاصل ہونا ہے؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ عبد ماذون فی الجہاد کا حربی کافر کو امن دینا ولایت علی الغیر کے قبیل سے نہیں ہے، اس کا امن دینا اس اعتبار سے صحیح ہے کہ وہ غلام مولی کی اجازت کی وجہ سے غنیمت میں غازیوں کا شریک ہوگیا ہے غنیمت سے مراد رضخ ہے، مطلب یہ ہے کہ غلام بھی ایک انسان ہے جو شریعت کا مخاطب ہے رضخ کا مستحق ہے لیکن وہ غلام اس رضخ کا مالک نہ ہوگا؛ بلکہ مولی: ملکیت میں اس کا خلیفہ ہوگا، پس جب ماذون فی الجہاد غلام نے جہاد میں کافر کو امن دیا تو اس نے پہلے اپنا حق رضخ تلف کیا پھر وہ امان ضرورتاً دوسروں کی طرف متعدی ہوا ،مصنف فرماتے ہیں کہ غلام کا یہ امن دینا ایسے ہی ہے جیسے غلام کا رمضان کے چاند کی گواہی دینا کہ اس کی شہادت صحیح ہے اور ولایت علی الغیر کے قبیل سے نہیں ہے؛ صحیح اس لئے ہے کہ غلام نے چاند کی شہادت دیکر اولاً اپنے اوپر روزے کو لازم کیا ہے پھر اس کی شہادت کا حکم: غیر کی طرف متعدی ہوا ہے۔

وَعَلٰی هٰذَا الْاَصْلِ يَصِحُّ اِقْرَارُهٗ بِالْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ وَبِالسَّرِقَةِ الْمُسْتَهْلَكَةِ وَبِالْقَائِمَةِ صَحَّ مِنَ الْمَاذُوْنِ وَفِى الْمَحْجُوْرِ اِخْتِلَافٌ مَعْرُوْفٌ وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا فِى جِنَايَةِ الْعَبْدِ خَطَأً اِنَّهٗ يَصِيْرُ جَزَاءً لِجِنَايَتِهٖ لِاَنَّ الْعَبْدَ لَيْسَ مِنْ اَهْلِ ضِمَانٍ مَا لَيْسَ بِمَالٍ اِلَّا اَنْ يَّشَاءَ الْمَوْلَى الْفِدَاءَ فَيَصِيْرُ عَائِدًا اِلَى الْاَصْلِ عِنْدَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ حَتّٰى لَا يَبْطُلَ بِالْاِفْلَاسِ وَعِنْدَهُمَا يَصِيْرُ بِمَعْنَى الْحَوَالَةِ.

ترجمہ: اور اسی قاعدہ پر صحیح ہے اس (عبد ماذون) کا حدود اور قصاص کا اقرار اور اس سرقہ کا اقرار جس میں مال ہلاک کر دیا گیا ہو اور اس سرقہ کا اقرار جس میں مال مسروق موجود ہو (یہ اقرار) صحیح ہے عبد ماذون کی طرف سے اور مجور (کے اقرار) میں اختلاف معروف ہے اور اسی بناء پر ہم نے کہا ہے غلام کے خطاءً جنایت کی صورت میں کہ وہ غلام اپنی جنایت کا خود ہی بدلہ ہو جائے گا اس لئے کہ غلام غیر مال کے ضمان کا اہل نہیں ہے مگر یہ کہ مولی فدیہ دینا چاہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ (واجب) اصل کی طرف لوٹ آئے گا یہاں تک کہ افلاس کی وجہ سے باطل نہ ہوگا اور ان دونوں (صاحبینؒ) کے نزدیک حوالہ کے معنی میں ہو جائے گا۔

تشریح: اس سے پہلے ایک اصول یہ بیان ہوا ہے کہ رقیت یعنی غلام ہونا غیر مال یعنی دم اور حیات کے مالک ہونے کے منافی نہیں ہے یعنی غلام اپنے دم اور اپنی حیات کا مالک ہے جیسے آزاد اپنے دم اور حیات کا مالک ہے، اسی طرح دوسرا اصول یہ بیان ہوا ہے کہ جو چیز غلام کو اولاً لازم ہو اس کا تبعاً اور ضمناً اس کے غیر کی طرف متعدی ہونا جائز ہے، ان دونوں اصول کی بناء پر غلام کا حدود وقصاص کا اقرار کرنا صحیح ہے یعنی غلام ایسی چیز کا اقرار کرے جو غلام پر حد واجب کرنے والی ہو یا قصاص واجب کرنے والی ہو تو اس کا یہ اقرار صحیح ہے غلام خواہ ماذون ہو یا مجور یعنی غیر ماذون، اس کا یہ اقرار اس لئے صحیح ہے کہ حدود وقصاص کا ضرر اولاً غلام کو پہونچے گا کہ اس پر حد اور قصاص جاری ہوگا اور پھر ضمناً اس کے مولی کی طرف متعدی ہوگا کہ یہ غلام جو اس کا مال ہے تلف ہو جائے گا اور یہ بات جائز ہے کہ کوئی چیز اولاً غلام پر لازم ہو اور تبعاً دوسرے کی طرف متعدی ہو جائے۔

وبالسرقة المستهلكة: اسی طرح غلام نے سرقہ مستہلکہ کا اقرار کیا یعنی عبد ماذون یا عبد مجور نے اقرار کیا کہ میں نے مال چوری کیا ہے اور اس مال کو میں نے ہلاک کر دیا ہے تو اس کا یہ اقرار صحیح ہے اور جب اس کا اقرار بالسرقہ صحیح ہے تو اس غلام کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

وبالقائمة صح من الماذون: اور اگر ایسے مال کے سرقہ کا اقرار کیا جو موجود ہے تو اس کا یہ اقرار صحیح ہے بشرطیکہ اقرار کرنے والا غلام ماذون ہو یعنی عبد ماذون نے ایسے مال کے سرقہ کا اقرار کیا جو موجود ہے تو اس کا یہ اقرار صحیح ہے یہاں تک کہ مال مسروق: مسروق منہ کو لوٹانا لازم ہوگا اور اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

وفي المحجور اختلاف معروف: اور مجور کے اقرار میں اختلاف معروف ہے یعنی اگر عبد مجور نے ایسے مال کے سرقہ کا اقرار کیا جو موجود ہے تو اس اقرار میں اختلاف ہے، اگر مولی غلام مجور کے اقرار کی تکذیب کرے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا ہاتھ کاٹنا اور مال مسروق جو موجود ہے مسروق منہ کی طرف لوٹانا واجب ہوگا، امام ابو یوسف نے فرمایا اس صورت میں اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور مال مسروق: مسروق منہ کی طرف نہیں لوٹایا جائے گا اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اس صورت میں نہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور نہ مال مسروق: مسروق منہ کی طرف لوٹایا جائے گا۔

وعلى هذا قلنا في جناية العبد الخ: اسی بناء پر ہم نے کہا ہے کہ غلام کے خطاءً جنایت کی صورت میں غلام اپنی جنایت کا بدلہ خود ہوگا یعنی پیچھے یہ بات آئی ہے کہ رقیت: مال کے مالک ہونے کے منافی ہے یعنی غلام مال کا مالک نہیں ہوتا ہے اسی قاعدہ کی بناء پر ہم نے کہا ہے کہ اگر غلام نے خطاء جنایت کی بایں طور کہ کسی کو خطاء قتل کر دیا، بایں طور کہ شکار کی طرف تیر پھینک رہا تھا پس وہ کسی آدمی کو لگ گیا اور وہ مر گیا تو غلام کو اس جنایت میں لے لیا جائے گا اور یہ غلام مقتول کے ورثہ کا ہو جائے گا مگر یہ کہ مولی غلام کی طرف سے مقتول کے اولیاء کو دیت دینا منظور کر لے تو غلام کا رقبہ اس کی جنایت کا عوض نہ ہوگا، رہی یہ بات کہ غلام کے خطاء جنایت کی صورت میں غلام اپنی جنایت کا بدل کیوں ہوگا؟ تو مصنف **لان العبد ليس من اهل الخ**: سے اسی کا جواب

دے رہے ہیں کہ غلام، غیر مال (جان مُتلَف) کے ضمان کا اہل نہیں ہے کیونکہ غیر مال یعنی جان کو تلف کرنے کی صورت میں مال کی شکل میں دیت واجب ہو تی ہے اور غلام مال کا مالک نہیں ہے اس لئے غلام پر مال کی شکل میں دیت واجب نہ ہوگی بلکہ غلام ہی کو مقتول کے ورثہ کے حوالہ کر دیا جائے گا الا یہ کہ مولی اس کی طرف سے دیت دینے کو منظور کر لے تو غلام کو اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب اصل کی طرف لوٹ آئے گا یعنی جنایت میں اصل یہی ہے کہ دیت واجب ہو مگر غلام چونکہ مال کا مالک نہیں ہوتا ہے کہ دیت میں مال دے اس لئے بدرجہ مجبوری اسی غلام کو جنایت کے بدلہ میں مقتول کے وارث کو دیدیا جائے گا؛ لیکن جب مولی نے اس کی طرف سے دیت دینے کو منظور کر لیا تو یہ حکم اپنی اصل (دیت) کی طرف لوٹ آئے گا اگر مولی مفلس بھی ہو جائے تب بھی دیت کا وجوب باطل نہ ہوگا اور مولی کے افلاس کی وجہ سے دوبارہ حکم: غلام کو حوالہ کرنے کی طرف نہیں لوٹے گا، صاحبین فرماتے ہیں کہ مولی کا غلام کی جنایت کے عوض فدیہ منظور کرنا حوالہ کے مرتبہ میں ہے یعنی غلام پر جو دیت واجب ہے غلام نے اس دیت کو مولی کے حوالہ کر دیا ہے اور جس کے حوالہ کیا جائے اگر وہ شخص مال محتال ادا کرنے سے افلاس وغیرہ کی وجہ سے عاجز ہو جائے تو حوالہ کرنے والا بری نہیں ہوتا ہے بلکہ حوالہ کرنے والے کی طرف دین کا مطالبہ لوٹ آتا ہے پس مذکورہ صورت میں اگر مولی جس پر غلام نے دیت حوالہ کیا ہے اگر افلاس کی وجہ سے عاجز ہو گیا تو دیت کا مال غلام کے ذمہ واجب ہوگا اور غلام مال کا مالک نہیں ہے اس لئے وہ غلام ہی مقتول کے وارث کو دیدیا جائے گا۔

وَاَمَّا الْمَرَضُ فَاِنَّهٗ لَا يُنَافِي اَهْلِيَّةَ الْحُكْمِ وَلَا اَهْلِيَّةَ الْعِبَارَةِ لٰكِنَّهٗ لَمَّا كَانَ سَبَبُ الْمَوْتِ وَالْمَوْتُ عِلَّةُ الْخِلَافَةِ كَانَ مِنْ اَسْبَابِ تَعَلُّقِ حَقِّ الْوَارِثِ وَالْغَرِيْمِ بِمَالِهٖ فَيَثْبُتُ بِهِ الْحَجْرُ اِذَا اتَّصَلَ بِالْمَوْتِ مُسْتَنِدًا اِلٰى اَوَّلِهٖ بِقَدْرِ مَا يَقَعُ بِهٖ صِيَانَةُ الْحَقِّ فَقِيْلَ كُلُّ تَصَرُّفٍ وَاقِعٍ مِنْهُ يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ فَاِنَّ الْقَوْلَ بِصِحَّتِهٖ وَاجِبٌ فِي الْحَالِ ثُمَّ التَّدَارُكُ بِالنَّقْضِ اِذَا احْتِيْجَ اِلَيْهِ وَكُلُّ تَصَرُّفٍ وَاقِعٍ لَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ جُعِلَ كَالْمُعَلَّقِ بِالْمَوْتِ كَالْاِعْتَاقِ اِذَا وَقَعَ عَلٰى حَقِّ غَرِيْمٍ اَوْ وَارِثٍ .

ترجمہ: رہا مرض تو وہ اہلیت حکم کے منافی نہیں ہے اور نہ اہلیت عبارت کے لیکن وہ (مرض) جب موت کا سبب ہو گیا اور موت خلافت کی علت ہے تو اس (مریض) کے مال کے ساتھ (مرض) وارث اور قرض خواہ کے حق کے متعلق ہونے کے اسباب میں سے ہوگا پس اس (مرض) کی وجہ سے حجر ثابت ہو گا جب کہ مرض موت سے متصل ہو نسبت کرتے ہوئے اس (مرض) کے اول کی طرف. اتنی مقدار میں جس مقدار سے (وارث اور قرض خواہ کے) حق کی حفاظت واقع ہو چنانچہ کہا گیا ہے اس (مریض) کی طرف سے واقع ہونے والا ہر وہ تصرف جو فسخ کا احتمال رکھتا ہو اس کے صحیح ہونے کی بات کہنا فی الحال واجب ہے پھر نقض کے ذریعہ تدارک ہوگا جب کہ اس کی احتیاج ہوگی اور (اس مریض کی طرف سے) واقع ہونے والا ہر وہ تصرف جو فسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو اس کو معلق بالموت (مدبر) کی طرح قرار دیا جائے گا جیسے آزاد کرنا جب کہ یہ (آزادگی) قرض خواہ یا وارث کے حق پر واقع ہو۔

تشریح: مصنف جب رقیت کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے عوارض سماوی میں سے آٹھواں عارضہ مرض کے بیان کو شروع کر رہے ہیں ،مرض ایسی ہیئت بدنیہ کو کہتے ہیں جو صحت کے متضاد ہے جس کی وجہ سے افعال ماؤف ہو جاتے ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ مرض اہلیت حکم کے منافی نہیں ہے یعنی مریض وجوب حکم کا اہل ہوتا ہے اس پر حکم کو واجب کیا جائے گا؛ کیونکہ مرض: عقل اور اختیار میں مخل نہیں ہے اور نہ ہی ثواب وعقاب کی اہلیت میں مخل ہے پس اس کی طرف خطاب متوجہ ہوگا اور اس کے حق میں احکام ثابت ہوں گے، برابر ہے کہ وہ احکام حقوق اللہ کے قبیل سے ہوں جیسے نماز، روزہ وغیرہ یا حقوق العباد کے قبیل سے ہوں جیسے طلاق، عتاق، بیع اور شراء، مصنف فرماتے ہیں کہ مرض: اہلیت عبارت کے بھی منافی نہیں ہے یعنی مریض اپنے مافی الضمیر کو اپنے الفاظ وعبارات میں بیان کر سکتا ہے؛ کیونکہ مرض اس کی عقل میں مخل نہیں ہے پس وہ اپنے مقاصد کو بیان کرنے کا اہل ہوگا، یہاں تک کہ مریض کا اپنی بیوی کو طلاق دینا، اپنے غلام کو آزاد کرنا صحیح ہوگا، طلاق دینا اور آزاد کرنا عبارات سے ہوتا ہے اور مریض کی ہر وہ چیز صحیح ہوگی جس کا تعلق عبارت سے ہو۔

لكنه لما كان سبب الموت الخ : یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ جب مرض دونوں اہلیتوں اہلیت حکم اور اہلیت

عبارت کے منافی نہیں ہے تو مناسب تھا کہ مریض کے مال سے اس کے غیر یعنی مریض کے ورثاء اور مریض کے قرض خواہوں کا حق متعلق نہ ہوتا، مرض کے سبب اس پر حجر بھی ثابت نہ ہوتا یعنی تمام مال کی وصیت اور ہبہ وغیرہ تصرفات ممنوع نہ ہوتے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مرض: موت کا سبب ہے اور موت خلافت کی علت ہے یعنی موت کی وجہ سے ورثاء اور قرض خواہ میت کے مال کا میت کی طرف سے خلیفہ ہو کر مالک ہو جاتے ہیں؛ کیونکہ اس کی اہلیت ملک: موت کی وجہ سے باطل ہو چکی ہے پس ورثاء اس کے خلیفہ ہوں گے؛ اس لئے کہ ورثاء میت کے اقرباء ہیں، اسی طرح قرض خواہ بھی اس کا خلیفہ ہوگا؛ کیونکہ میت کا مال قرض خواہ کے حق کے ساتھ مشغول ہے یعنی میت کے مال میں قرض خواہ کا حق ہے، پس مرض جو موت کا سبب ہے: مریض کے مال کے ساتھ ورثاء اور قرض خواہوں کے حق کے متعلق ہونے کا سبب ہوا اور مرض کی وجہ سے حجر یعنی تمام مال کی وصیت اور ہبہ وغیرہ تصرفات ممنوع ہوں گے، اور یہ حجر اتنی ہی مقدار میں ثابت ہوگا جتنی مقدار کے ساتھ ان ورثاء اور قرض خواہوں کے حق کی حفاظت ہوتی ہو چنانچہ مقدار قرض میں جو قرض خواہوں کا حق ہے اس کا تصرف نافذ نہ ہوگا اور بقیہ مال کے دو تہائی میں جو وارثین کا حق ہے اس کا تصرف نافذ نہ ہوگا، صرف ایک تہائی میں اس کا تصرف نافذ ہوگا، اسی طرح مذکورہ تصرفات سے ممانعت اس وقت ثابت ہوگی جب کہ مرض: موت سے متصل ہو یعنی مریض اسی مرض میں مرجائے، اول مرض کی طرف نسبت کرتے ہوئے یعنی جب اس مرض میں مرجائے تو موت کے وقت یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ اس مرض کے شروع ہی سے مریض کا تصرف نافذ نہیں ہے۔

فقیل کل تصرف واقع منه یحتمل الفسخ الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ جب مرض: سبب ہے وارث اور قرض خواہ کے حق کے مریض کے مال سے متعلق ہونے کا تو یہ بات جان لیجئے کہ مریض کی طرف سے واقع ہونے والا ہر وہ تصرف جو فسخ کا احتمال رکھتا ہو اس تصرف کے صحیح ہونے کی بات کہنا فی الحال واجب ہے یعنی فی الحال موت سے پہلے مریض کا ہر وہ تصرف جو قابل فسخ ہو صحیح ہے، پھر نقض کے ذریعہ تدارک ہوگا جب نقض کی احتیاج ہو یعنی اگر مریض کے تصرف کو اسی مرض میں مرنے کی وجہ سے توڑنے کی ضرورت پڑ جائے تو اس کے تصرف کو توڑ کر اس کے قرض خواہ کو اور اس کے ورثہ کو اس کا حق دیکر تدارک کیا جائے گا اگر اس پر قرض ہے یا اس کے ورثہ ہیں۔

وکل تصرف واقع لایحتمل الفسخ الخ : اور اگر مریض سے اسی مرض الموت میں ایسا تصرف واقع ہوا ہو جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو اس تصرف کو معلق بالموت کے مانند قرار دیا جائے گا؛ جیسے اس مریض نے غلام آزاد کیا جبکہ اعتاق قرض خواہ یا وارث کے حق پر واقع ہو، اس کی صورت یہ ہے کہ مریض نے اپنے مال میں سے غلام کو آزاد کیا اور حال یہ ہے کہ مریض پر اتنا قرض ہے جو اس کے تمام مال کو گھیرے ہوا ہے یا ایسے غلام کو آزاد کیا جس کی قیمت مریض کے ثلث مال سے زیادہ ہے تو اس آزاد کردہ غلام کا حکم: مریض کی زندگی میں یہ ہے کہ وہ آزاد نہ ہوگا بلکہ معلق بالموت کی طرح ہے، معلق بالموت: مدبر غلام ہوتا ہے؛ کیونکہ مدبر اس غلام کو کہا جاتا ہے جس کو مولی نے کہا ہو کہ تم میرے مرنے کے بعد آزاد ہو، یہ عبارت کہ ''اس آزاد کردہ غلام کا حکم مریض کی زندگی میں: معلق بالموت یعنی مدبر کی طرح ہے'' اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح مدبر مولی کے مرنے کے بعد آزاد ہو جاتا ہے؛ لیکن مدبر مولی کے قرض خواہوں اور ورثاء کے لئے اپنی قیمت کے بقدر کوشش کرتا ہے تاکہ اپنی قیمت کے بقدر مولی کے قرض خواہوں کے قرض کو ادا کر سکے اور اس مدبر غلام کی قیمت: مولی کے ثلث مال سے جس قدر زائد ہے اس زائد کو حاصل کر کے مولی کے ورثاء کے حق کو ادا کر سکے، اسی طرح مرض میں آزاد کردہ غلام: مریض (مولی) کے مرنے کے بعد آزاد ہوگا؛ لیکن اپنی قیمت کے بقدر کوشش کر کے مولی کے قرض خواہوں کا قرض ادا کرے گا، اور اگر اس غلام کی قیمت مولی کے ثلث مال سے زائد ہے تو زائد قیمت کے بقدر کوشش کر کے مولی کے ورثاء کا حق ادا کرے گا اور اگر قرض خواہوں کا یا ورثاء کا حق اس آزاد کردہ غلام سے متعلق نہیں ہے بایں طور کے قرض ادا کرنے کے لئے مولی کے پاس دوسرا مال ہے تو اس سے قرض ادا کیا جائے گا اور یہ غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا اور اس کو قرض کے لئے کچھ کوشش کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اسی طرح اگر اس آزاد کردہ غلام کی قیمت مولی کے ثلث مال سے زیادہ نہیں ہے تو بھی یہ غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا اور ورثاء کے لئے اس کو کوئی کوشش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

بِخِلَافِ اِعْتَاقِ الرَّاهِنِ حَيْثُ يَنْفُذُ لِاَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ فِي مِلْكِ الْيَدِ دُوْنَ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَكَانَ الْقِيَاسُ اَنْ لَايَمْلِكَ الْمَرِيْضُ الصِّلَةَ وَاَدَاءَ الْحُقُوْقِ الْمَالِيَةِ لِلّٰهِ تَعَالٰى وَالْوَصِيَّةَ بِذٰلِكَ اِلَّا اَنَّ الشَّرْعَ جَوَّزَ ذٰلِكَ مِنَ الثُّلُثِ نَظْرًا لَهُ وَلَمَّا تَوَلَّى الشَّرْعُ الْاِيْصَاءَ لِلْوَرَثَةِ وَاَبْطَلَ اِيْصَائَهُ لَهُمْ بَطَلَ ذٰلِكَ صُوْرَةً وَمَعْنًى وَحَقِيْقَةً وَشُبْهَةً حَتّٰى لَمْ يَصِحَّ بَيْعُهُ مِنَ الْوَارِثِ اَصْلًا عِنْدَ اَبِي حَنِيْفَةَ وَبَطَلَ اِقْرَارُهُ لَهُ وَاِنْ حَصَلَ بِاسْتِيْفَاءِ دَيْنِ الصِّحَّةِ وَتَقَوَّمَتِ الْجُوْدَةُ فِي حَقِّهِمْ كَمَا تَقَوَّمَتْ فِي حَقِّ الصِّغَارِ.

ترجمه: برخلاف راہن کے اعتاق کے اس طور پر کہ وہ نافذ ہو جائے گا اس لئے کہ مرتہن کا حق ملک ید میں ہے نہ کہ ملک رقبہ میں اور قیاس یہ تھا کہ مریض صلہ کا اور اللہ تعالی کے لئے حقوق مالیہ کے اداء کا اور اس کی وصیت کا مالک نہ ہو مگر یہ کہ شریعت نے اس پر شفقت کرتے ہوئے اس کو ثلث مال سے جائز قرار دیا ہے اور جب شریعت ورثہ کے لئے وصیت کرنے کا ذمہ دار ہوگئی اور ان (ورثہ) کے لئے اس (مریض) کی وصیت کو باطل کر دیا تو وہ (مریض کا وارث کے لئے وصیت کرنا) صورۃ، معنی، حقیقۃ اور شبھۃ باطل ہوگیا یہاں تک کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس (مریض) کی بیع وارث سے بالکل جائز نہیں ہے اور اس (مریض) کا اس (وارث) کے لئے اقرار باطل ہے اگرچہ وہ (اقرار) صحت (کے زمانہ) کے دین کی وصول یابی کے سلسلہ میں ہو اور ان (ورثہ) کے حق میں جودت قیمتی ہو جیسا کہ بچوں کے حق میں (جودت) قیمتی ہے۔

تشریح: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ جب مذکورہ مریض (مولی) کا اعتاق اگر قرض خواہ یا وارث کے حق پر واقع ہو یعنی اعتاقِ عبد کی وجہ سے اگر قرض خواہ یا وارث کا حق متاثر ہو تو فی الحال یعنی اس کی زندگی میں موت سے پہلے اعتاق نافذ نہ ہوگا پس اس مسئلہ کی بنیاد پر یہ کہنا چاہیے کہ: مرتہن جس کے پاس غلام رہن میں یعنی بطور گروی رکھا ہوا ہے اس غلام مرہون کو: راہن یعنی مولی کے لئے آزاد کرنا جائز نہ ہو؛ اس لئے کہ مرتہن جو قرض خواہ ہے اس غلام کے رقبہ کے ساتھ اس کا حق متعلق ہے، حالانکہ آپ راہن یعنی مولی کے اعتاق کو جائز قرار دیتے ہیں؟ مصنف یہاں سے اس کا جواب دیتے ہیں کہ اوپر جو بات کہی گئی ہے کہ اگر مریض (مولی) نے غلام آزاد کیا اور وہ اعتاق قرض خواہ یا وارث کے حق پر واقع ہو تو اس صورت میں مولی کی زندگی میں وہ آزاد نہ ہوگا؛ بلکہ معلق بالموت یعنی مدبر کی طرح مولی کے مرنے کے بعد آزاد ہوگا: اس صورت کے یہ معاملہ برخلاف ہے کہ مرتہن کے پاس مرہون غلام کو اگر راہن یعنی مولی نے آزاد کر دیا تو یہ اعتاق نافذ ہو جائے گا؛ کیونکہ مرتہن کا حق صرف ملک ید یعنی قبضہ میں ہے، غلام کے رقبہ اور مالکیت کے ساتھ اس کا حق متعلق نہیں ہے یعنی اگرچہ قبضہ مرتہن کو حاصل ہے؛ لیکن غلام کے رقبہ اور مالکیت پر راہن ہی کا حق ہے اور اعتاق کا حق اسی کو ہوتا ہے جو رقبہ کا مالک ہو پس راہن یعنی مولی کا آزاد کرنا صحیح ہوگا، اور اعتاق مریض کی صورت میں ملک رقبہ کے ساتھ چونکہ مریض کا حق متعلق نہیں رہا؛ بلکہ قرض خواہ اور وارث کا حق متعلق ہوگیا ہے اس لئے فی الحال اس کا اعتاق نافذ نہ ہوگا۔

وکان القیاس الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ مریض صلہ کا مالک نہ ہو، صلہ کہتے ہیں کہ بلاعوض دوسروں کو مال کا مالک بنا دینا؛ جیسے کسی کو مال ہبہ کرنا، کسی کو مال صدقہ کرنا، اسی طرح قیاس کا تقاضا تھا کہ مریض اللہ تعالی کے حقوق مالیہ جیسے زکوۃ، کفارات اور صدقۃ الفطر اداء کرنے کا مالک نہ ہو، اسی طرح اس کی وصیت کا مالک نہ ہو یعنی مریض صلہ اور حقوق مالیہ کی وصیت کرنے کا مالک نہ ہو؛ کیونکہ سبب حجر یعنی مریض کے مال کے ساتھ وارث اور قرض خواہ کے حق کا متعلق ہونا موجود ہے جیسا کہ اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا پس مریض ان مذکورہ امور کا کیسے مالک ہوگا، بہرحال قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ ان مذکورہ امور کا مریض مالک نہ ہو، لیکن شریعت نے از راہ شفقت ان مذکورہ امور کو ثلث مال سے جائز قرار دیدیا ہے؛ کیونکہ انسان موت کے وقت اپنی عملی کوتاہی کی تلافی کا محتاج ہوتا ہے پس اس کو رخصت دی گئی کہ اپنے ثلث مال میں مذکورہ تصرفات کر سکتا ہے تاکہ تلافی مافات ہو جائے، ثلث مال کی وصیت کی اجازت حضرت سعد بن وقاص کو حضور ﷺ نے اس وقت دی تھی جب ان کو مرض سے شفاء کی امید منقطع ہوگئی تھی۔

ولما تولی الشرع الایصاء للورثة الخ: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ جب شریعت نے مریض پر شفقت کرتے

ہوئے اس کو ثلث مال کی وصیت کرنے کی اجازت دیدی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ثلث مال خاص طور پر اس کا حق ہے پس مریض کے لئے اس ثلث مال کی اپنے وارث کو وصیت کرنا جائز ہونا چاہیے حالانکہ وارث کو وصیت کرنا جائز نہیں ہے؟ مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ جب شریعت نے خود ہی ورثہ کو وصیت کرنے کی ذمہ داری لے لی چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا یو صیکم اللہ فی او لاد کم لذ کر مثل حظ الانثیین الخ: اور ورثہ کے لئے مریض کی وصیت کو باطل کر دیا پس مریض کے لئے وارث کو وصیت کرنا صورۃً ،معنیً ،حقیقۃً اور شبہۃً ہر اعتبار سے باطل ہوگا ،حضور ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا ان اللہ تبارک وتعالی قد اعطی کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ لوارث۔

حَتّٰى لَمْ يَصِحَّ بَيْعُهُ مِنَ الْوَارِثِ اَصْلاً الخ : صورۃً وصیت یہ ہے کہ مریض وارث سے عین ترکہ فروخت کردے پس یہ صورت عین کے ساتھ وصیت ہے، جب صورۃ وصیت باطل ہے تو احناف نے کہا کہ مال کو وارث سے بیچنا بالکل صحیح نہ ہوگا نہ ثمن مثل کے عوض اور نہ ثمن غیر مثل کے عوض، صاحبین کے نزدیک ثمن مثل کے عوض یہ بیع جائز ہے۔

وَبَطَلَ اِقْرَارُهُ لَهٗ : معنیً وصیت یہ ہے کہ مریض کسی وارث کے لئے قرض کا اقرار کرے کہ فلاں وارث کا میرے ذمہ اتنا قرض ہے اسی کو مصنف نے کہا کہ مریض کا وارث کے لئے اقرار کرنا باطل ہوگا۔ معنیً وصیت کی ایک صورت یہ ہے کہ مریض کہے کہ میں نے فلاں وارث سے اپنا وہ قرض وصول کرلیا ہے جو میری صحت کے زمانہ کا ہے اسی کو مصنف نے کہا وان حصل باستیفاء دین الصحۃ کہ اگر چہ وہ اقرار: دین صحت کی وصولیابی کے سلسلہ میں ہو۔ حقیقۃً وصیت یہ ہے کہ کسی وارث کے لئے وصیت کرے، واضح ہونے کی وجہ سے مصنف نے حقیقۃً وصیت کی مثال نہیں ذکر کی ہے۔

وَتَقَوُّمَتِ الْجُوْدَةُ فِيْ حَقِّهِمْ الخ : اور شبہۃً وصیت یہ ہے کہ وارث سے ردی مال کے عوض اسی کے ہم جنس اپنا عمدہ مال دیکر خرید و فروخت کرے، چونکہ شبہۃً بھی وصیت باطل ہے اسی لئے مصنف فرماتے ہیں کہ جب مریض اپنے کسی وارث کو اپنا عمدہ مال اس کے ہم جنس گھٹیا مال کے عوض فروخت کریگا تو رفع تہمت کے لئے ورثہ کے حق میں یہ جودت متقوم ہوگی یعنی بیع الجدی بالردی من جنسہ میں اگر چہ جودت معتبر نہیں ہے اور الگ سے اس کی کوئی قیمت معتبر نہیں ہے؛ لیکن جب مریض اپنے کسی وارث کو اپنا عمدہ مال اس کے ہم جنس گھٹیا مال کے عوض فروخت کرے گا تو رفع تہمت کے لئے یہ جودت متقوم ہوگی یعنی الگ سے اس کی قیمت معتبر ہوگی اور اس کی وجہ سے بیع جائز نہ ہوگی جیسا کہ اگر وصی یا باپ صغیر کا عمدہ مال اس کے ہم جنس گھٹیا مال کے عوض متساویاً اپنے ہاتھ فروخت کرے تو یہ جودت معتبر ہوگی اور اس کا الگ سے قیمتی ہونا معتبر ہوگا اور بچہ سے ضرر کو دفع کرنے کے لئے اور وصی اور باپ سے تہمت رفع کرنے کے لئے اس بیع کو جائز قرار نہیں دیا جائے گا۔

وَاَمَّا الْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ فَاِنَّهُمَا لَايُعْدِمَانِ اَهْلِيَّةً بِوَجْهٍ مَّا لٰكِنَّ الطَّهَارَةَ عَنْهُمَا شَرْطٌ لِجَوَازِ اَدَاءِ الصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ فَيَفُوْتُ الْاَدَاءُ بِهِمَا وَ فِيْ قَضَاءِ الصَّلٰوةِ حَرَجٌ لِتَضَاعُفِهَا فَسَقَطَ بِهِمَا اَصْلُ الصَّلٰوةِ وَلَا حَرَجَ فِيْ قَضَاءِ الصَّوْمِ فَلَمْ يَسْقُطْ اَصْلُهٗ۔

ترجمہ: بہر حال حیض و نفاس تو یہ دونوں کسی طرح اہلیت کو معدوم نہیں کرتے ہیں لیکن ان دونوں سے طہارت اداء صوم و صلوۃ کے جواز کے لئے شرط ہے پس ان دونوں کے ساتھ اداء فوت ہو جائے گی اور قضاء صلوۃ میں حرج ہے اس (نماز) کے کثیر ہونے کی وجہ سے پس ان دونوں کی وجہ سے اصل صلوۃ ساقط ہوگئی اور قضاء صوم میں کوئی حرج نہیں ہے پس اس (صوم) کی اصل ساقط نہ ہوگی۔

تشریح: عوارض سماوی میں سے نواں عارضہ حیض اور دسواں عارضہ نفاس ہے، حیض اس خون کو کہتے ہیں جس کو ایسی عورت کا رحم پھینکے جو مرض اور صغر سے محفوظ ہو اور نفاس اس خون کو کہتے ہیں جو بچہ پیدا ہونے کے بعد عورت کے اگلے مقام سے نکلے، مصنف فرماتے ہیں کہ حیض اور نفاس دونوں کسی طرح اہلیت کو معدوم نہیں کرتے ہیں نہ اہلیت وجوب کو اور نہ اہلیت اداء کو؛ کیونکہ ان دونوں سے، ذمہ، عقل اور قدرت بدن' میں سے کسی میں بھی خلل نہیں آتا ہے۔
سوال: جب یہ دونوں بالکل مخل نہیں ہیں تو حائضہ اور نفساء کے ذمہ سے نماز کی قضاء ساقط نہیں ہونی چاہیے حالانکہ ان دونوں سے نماز کی قضاء ساقط ہو جاتی

ہے؟ مصنف نے اپنے قول لکن الطهارة سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے کہ اگر چہ یہ دونوں: مذکورہ امور میں سے کسی میں مخل نہیں ہیں؛ لیکن اداء صوم وصلوۃ کے جواز کے لئے حیض ونفاس سے پاک ہونا شرط اور ضروری ہے پس ان دونوں حیض ونفاس کے ساتھ صوم وصلوۃ کی اداء فوت ہو جائے گی، اب رہی قضاء کی بات تو ایام حیض کے بعد قضاء صلوۃ میں حرج ہے؛ کیونکہ ایام حیض ونفاس کی چھوٹی ہوئی نمازیں متضاعف اور کثیر ہو جائیں گی اور اس کی قضاء میں حرج ہے اور شریعت میں حرج کو دفع کیا گیا ہے اس لئے حیض ونفاس کی وجہ سے اصل نماز یعنی نفس وجوب ساقط ہو جائے گی یہاں تک کہ اس کی قضاء بھی لازم نہ ہوگی، اور ایام حیض ونفاس کے چھوٹے ہوئے روزوں کی قضاء میں کوئی حرج نہیں ہے؛ کیونکہ حیض زیادہ سے زیادہ دس دن آئے گا اور دس روزے قضاء ہوں گے اور ان دس ایام کے روزوں کو گیارہ مہینوں کے طویل عرصہ میں اداء کرنے میں حرج نہیں ہے، رہا نفاس تو اس کا رمضان میں واقع ہونا اتفاقی امر ہے اگر نفاس کا رمضان میں وقوع بھی ہو جائے تو سال کے بقیہ ایام میں قضاء کرنے میں کوحرج نہیں ہے پس ایام حیض اور ایام نفاس کے روزوں کا نفس وجوب ذمہ سے ساقط نہ ہوگا اور قضاء لازم ہوگی۔

وَاَمَّا الْمَوْتُ فَاِنَّهٗ عَجْزٌ خَالِصٌ يَسْقُطُ بِهٖ مَاهُوَ مِنْ بَابِ التَّكْلِيْفِ لِفُوَاتِ غَرَضِهٖ وَهُوَ الْاَدَاءُ عَنْ اِخْتِيَارٍ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّهٗ يَبْطُلُ عَنْهُ الزَّكٰوةُ وَسَائِرُ وُجُوْهِ الْقُرَبِ وَاِنَّمَا يَبْقٰى عَلَيْهِ الْمَاثِمُ۔

ترجمہ: بہر حال موت تو وہ عجز خالص ہے اس کی وجہ سے وہ تمام احکام ساقط ہو جائیں گے جو تکلیف کے قبیل سے ہیں اس کی غرض کے فوت ہونے کی وجہ سے اور وہ (مکلف کا اپنے) اختیار سے اداء کرنا ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ اس (میت) کے ذمہ سے زکوۃ اور عبادات کی تمام قسمیں باطل ہو جائیں گی اور اس پر گناہ باقی رہے گا۔

تشریح: عوارض سماوی میں سے آخری اور گیارہواں عارضہ موت ہے، اکثر اہل سنت والجماعت نے کہا ہے کہ موت صفت وجودی ہے جس کو حیوۃ کی ضد بنا کر پیدا کیا گیا ہے؛ کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے خلق الموت والحيوة اور خلق وجودی چیز کا ہوتا ہے اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ موت: عدمی چیز ہے؛ کیونکہ موت: عدم حیوۃ کا نام ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ موت خالص عجز کا نام ہے جس میں کسی بھی اعتبار سے قدرت موجود نہیں ہوتی ہے، خالص کی قید سے مرض، صغر، جنون اور رقیت سے احتراز ہو گیا؛ کیونکہ ان عوارض میں اگر چہ عجز متحقق ہوتا ہے لیکن ان میں کسی نہ کسی اعتبار سے قدرت باقی رہتی ہے برخلاف موت کے کہ اس میں کسی بھی اعتبار سے قدرت باقی نہیں رہتی ہے، پھر وہ احکام جو موت سے متعلق ہوتے ہیں دو قسموں پر ہیں ایک احکام آخرت دوم احکام دنیا، پھر احکام دنیا کی چار قسمیں ہیں ایک وہ احکام جو تکلیف کے قبیل سے ہیں جیسے وجوب نماز وزکوۃ، مصنف فرماتے ہیں کہ ایسے احکام کا حکم یہ ہے کہ یہ احکام موت کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں؛ کیونکہ تکلیف یعنی مکلف بنانے کی غرض یہ ہے کہ مکلف ان احکام کو اپنے اختیار سے اداء کرے حالانکہ موت کی وجہ سے یہ غرض فوت ہو چکی ہے پس غرض تکلیف کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ احکام میت سے ساقط ہو جائیں گے، مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ تکلیف یعنی مکلف بنانے کی غرض: مکلف کا ان احکام کو اپنے اختیار سے بجالانا: موت کی وجہ سے فوت ہو چکی ہے، ہم علماء احناف نے کہا ہے کہ میت سے زکوۃ اور تمام عبادات کی صورتیں نماز، روزہ، حج وغیرہ باطل اور ساقط ہو جائیں گی چنانچہ مرنے والے پر اگر زکوۃ، نماز، روزہ، اور حج باقی ہوں تو اس کے متروکہ مال سے ان کا اداء کرنا واجب نہ ہوگا برخلاف امام شافعی کے کہ ان کے نزدیک زکوۃ کو میت کے متروکہ مال سے اداء کرنا واجب ہوگا؛ کیونکہ امام شافعی کے نزدیک زکوۃ میں مال مقصود ہے جو باقی ہے پس اس کے متروکہ مال سے اداء کرنا واجب ہوگا مگر احناف کے نزدیک زکوۃ سے مقصود مال نہیں ہوتا ہے بلکہ مقصود مکلف کا فعل ہوتا ہے جو موت کی وجہ سے فوت ہو گیا ہے پس اس کی ادائیگی بھی فوت ہو جائے گی، البتہ زکوۃ، نماز وغیرہ احکام جو اس کے ذمہ باقی ہیں ان کے اداء نہ کرنے کا گناہ اس کے ذمہ باقی رہے گا؛ کیونکہ اس میت نے اپنی زندگی اور صحت کے زمانہ میں ان احکام کی ادائیگی میں کوتاہی کی ہے جس کا گناہ اس کو مل کے رہے گا، دوسری بات یہ کہ گناہ احکام آخرت میں سے ہے اور میت احکام آخرت میں زندہ ہے پس اگر اللہ چاہے تو اس کو اپنے فضل وکرم سے

معاف کردے یا اگر چاہے تو عدل برتتے ہوئے اس کو عذاب دے۔

وَمَا شُرِعَ عَلَيْهِ لِحَاجَةِ غَيْرِهٖ اِنْ كَانَ حَقًّا مُتَعَلِّقًا بِالْعَيْنِ يَبْقٰى بِبَقَائِهٖ لِاَنَّ فِعْلَهٗ فِيْهِ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ وَاِنْ كَانَ دَيْنًا لَمْ يَبْقَ بِمُجَرَّدِ الذِّمَّةِ حَتّٰى يَنْضَمَّ اِلَيْهِ مَالٌ اَوْ مَا يُؤَكَّدُ بِهِ الذِّمَمُ وَهُوَ ذِمَّةُ الْكَفِيْلِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ اِنَّ الْكَفَالَةَ بِالدَّيْنِ عَنِ الْمَيِّتِ لَا تَصِحُّ اِذَا لَمْ يُخَلِّفْ مَالًا اَوْ كَفِيْلًا كَاَنَّ الدَّيْنَ عَنْهُ سَاقِطٌ بِخِلَافِ عَبْدِ الْمَحْجُوْرِ يُقِرُّ بِالدَّيْنِ فَتَكَفَّلَ عَنْهُ رَجُلٌ تَصِحُّ لِاَنَّ ذِمَّتَهٗ فِيْ حَقِّهٖ كَامِلَةٌ وَاِنَّمَا ضُمَّتْ اِلَيْهِ الْمَالِيَّةُ فِيْ حَقِّ الْمَوْلٰى وَاِنْ كَانَ شُرِعَ عَلَيْهِ بِطَرِيْقِ الصِّلَةِ بَطَلَ اِلَّا اَنْ يُّوْصٰى بِهٖ فَيَصِحُّ مِنَ الثُّلُثِ .

ترجمہ: اور وہ حکم جو اس (میت) پر مشروع ہوا اس کے غیر کی حاجت کی وجہ سے اگر وہ ایسا حق ہو جو عین سے متعلق ہو تو وہ (حق) باقی رہے گا اس (عین) کے باقی رہنے کے ساتھ اس لئے کہ اس میں اس (عبد) کا فعل مقصود نہیں ہے اور اگر دین ہو تو باقی نہیں رہے گا محض (میت کے) ذمہ کی وجہ سے یہاں تک کے اس کے اس (ذمہ) کی طرف مال ملایا جائے گا یا وہ چیز جس کے ساتھ ذمے مؤکد ہو جاتے ہیں اور وہ کفیل کا ذمہ ہے اور اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہے کہ میت کی طرف سے دین کا کفیل ہونا صحیح نہیں ہے جب کہ میت نے اپنے پیچھے مال یا کوئی کفیل نہ چھوڑا ہو گویا اس سے دین ساقط ہے برخلاف عبد مجور کے جو دین کا اقرار کرے پھر کوئی آدمی اس کی طرف سے کفیل بنے تو صحیح ہے کیونکہ اس (کفیل) کا ذمہ اس کے حق میں کامل ہے اور اس (ذمہ) کی طرف مالیت ملادی گئی ہے مولے کے حق میں اور اگر وہ (حکم) اس (میت) پر مشروع بطریق صلہ ہو تو باطل ہو جائے گا الا یہ کہ اس کی وصیت کردی جائے تو وہ صحیح ہو گی ثلث مال سے۔

تشریح: یہاں سے احکام دنیا کی چار قسموں میں سے دوسری قسم کو بیان کررہے ہیں، بہرحال دوسری قسم وہ احکام ہیں جو میت پر مشروع ہوتے ہیں اس کے غیر کی حاجت کی وجہ سے، اس دوسری قسم کی بھی چند قسمیں ہیں، پہلی قسم یہ ہے کہ وہ حکم جو دوسروں کی ضرورت کی وجہ سے میت پر مشروع ہے ایسا حق ہو جس کا عین شی سے تعلق ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ جب تک وہ عین شی باقی رہے گا اس سے متعلق حق بھی باقی رہے گا جیسے شی مرہون عین شی ہے جس سے مرتہن (جس کے پاس رہن ہے) کا حق متعلق ہے راہن (شی مرہون کے مالک) کے مرنے کی وجہ سے مرتہن کا حق باطل نہ ہوگا بلکہ شی مرہون اگر راہن کے مرنے کے بعد باقی ہو تو مرتہن کا حق باقی رہے گا اور وہ شی مرہون مرتہن کو مل جائے گی، اس شی مرہون سے میت کا قرض یا ورثاء کی وراثت متعلق نہ ہوگی، مصنف فرماتے ہیں کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ جب تک وہ عین شی باقی رہے گا اس سے متعلق حق بھی باقی رہے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ حقوق العباد میں بندے کا فعل مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ مقصود: مال ہوتا ہے پس اس کے مرنے کے بعد بھی جب تک عین شی موجود ہوگا بندے کا حق باقی رہے گا یہاں تک کہ صاحب حق اس کو لے لیگا اس عین کو ترکہ میں داخل کیے بغیر اور میت کے قرض خواہوں اور اس کے ورثاء کے درمیان تقسیم کیے بغیر۔

وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة الخ : احکام دنیا کی چار قسموں میں سے دوسری قسم یعنی وہ احکام جو میت پر دوسرے کی ضرورت کی وجہ سے مشروع ہوتے ہیں، یہاں سے اسی دوسری قسم کی دوسری قسم کو بیان کیا جارہا ہے کہ: اگر وہ حکم جو میت پر دوسرے کی ضرورت کی وجہ سے مشروع ہو: دین فی الذمہ کے قبیل سے ہو تو صرف میت کے ذمہ کی وجہ سے وہ دین باقی نہیں رہے گا جب تک اس کے ذمہ سے مال نہ ملے یا وہ چیز نہ ملے جس کی وجہ سے ذمے مؤکد ہو جاتے ہیں اور وہ کفیل ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ میت جب تک مال یا اپنی زندگی میں کوئی کفیل نہ چھوڑے دنیا میں اس کا دین باقی نہیں رہتا ہے کہ میت کی اولاد سے مطالبہ کیا جائے، البتہ آخرت میں صاحب دین اس سے مطالبہ کرے گا، مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ اس کے ذمہ میں دین باقی نہیں رہتا ہے امام ابوحنیفہ نے کہا ہے کہ اگر میت مفلس ہو اور اس نے اپنے پیچھے مال یا کفیل نہ چھوڑا ہو تو میت کی طرف سے اس کے دین کا کفیل ہونا صحیح نہیں ہے گویا کہ اس کا دین ساقط ہے، اس صورت میں میت کی طرف سے اس کے دین کا کفیل ہونا صحیح اس لئے نہیں ہے کہ کفالت کہتے ہیں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ سے ملا دینا، اور جب میت کا ذمہ مال اور کفیل نہ چھوڑنے کی وجہ سے معتبر بن کر باقی نہیں رہا تو اس سے کفیل کے ذمہ کو ملانا کیسے صحیح ہوگا ہاں اگر میت کا

ذمہ مال یا اپنی حیوۃ میں کفیل چھوڑنے کی وجہ سے معتبر ہوتا تو اس وقت اس کا کفیل ہونا صحیح ہوتا اس لئے کہ اس وقت میت کا ذمہ کامل ہوتا ہے یہ بات تو کفالت کے بارے میں ہے، رہی یہ بات کہ اگر کسی انسان نے اس میت پر تبرع کرتے ہوئے اس کے دین کو بغیر کفیل بنے اداء کر دیا تو یہ بالاتفاق صحیح ہے، امام محمد، امام ابو یوسف، اور امام شافعی حضرات نے کہا ہے کہ میت کا کفیل ہونا صحیح ہے اگر چہ اس میت نے اپنے پیچھے مال یا کفیل نہ چھوڑا ہو، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ کے سامنے ایک مقروض شخص کا جنازہ لایا گیا حضور ﷺ نے جنازہ پڑھانے سے انکار فرمادیا یہاں تک کہ حضرت ابو قتادہ انصاری نے اس کے قرض کو ادا کرنے کا اقرار کیا تو حضور ﷺ نے اس کے جنازہ کی نماز پڑھائی، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ میت کی طرف سے اس کے دین کا کفیل ہونا صحیح ہے اگر چہ اس نے مال اور کفیل نہ چھوڑا ہو؛ کیونکہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مقروض میت کے پاس مال اور کفیل نہ تھا، امام ابوحنیفہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ احتمال ہے کہ حضرت ابو قتادہ نے کفیل بن کر اس کا دین ادا نہ کیا ہو بلکہ تبرعا کر دیا ہو جو باتفاق علماء صحیح ہے۔

بخلاف عبد المحجور الخ : ایک اعتراض ہے کہ جس طرح میت کا ذمہ ضعیف ہے اسی طرح عبد محجور (وہ غلام جس کو تجارت کی اجازت نہ دی گئی ہو) کا بھی ذمہ ضعیف ہے پھر عبد محجور کی طرف سے کفیل ہونا جائز اور میت کی طرف سے کفیل ہونا ناجائز کیوں ہے؟ مصنف نے یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ برخلاف عبد محجور کے کہ جب وہ کسی کے لئے اپنے اوپر قرض کا اقرار کرلے اور اس عبد محجور کی طرف سے کوئی آدمی اس قرض کا کفیل ہو جائے تو اس عبد محجور کی طرف سے کفیل بننا صحیح ہوگا؛ کیونکہ عبد محجور کا ذمہ عبد محجور کے زندہ، عاقل، بالغ اور مکلف ہونے کی وجہ سے عبد محجور کے حق میں کامل اور مکمل ہے، اور اس عبد محجور سے دین کا مطالبہ کرنا بھی ممکن ہے؛ کیونکہ ممکن ہے کہ مولی اس کے دین کی تصدیق کر دے یا اس کو آزاد کر دے تو اس صورت میں اس سے فی الحال مطالبہ کیا جائے گا پس جب مطالبہ صحیح ہے تو اس کی طرف سے کفیل ہونا بھی صحیح ہوگا؛ کیونکہ کفالت مطالبہ پر مبنی ہوتی ہے، پھر جو کوئی عبد محجور کی طرف سے کفیل ہوگا اس سے فی الحال مطالبہ کیا جائے گا، مگر عبد محجور سے فی الحال مطالبہ نہیں کیا جائے گا بلکہ آزاد ہونے کے بعد یا مولی کے اس کی تصدیق کرنے کے بعد مطالبہ کیا جائے گا۔

وانما ضمت اليه المالية فى حق المولى : یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے، سوال کی تقریر یہ ہے کہ جب عبد محجور کا ذمہ کامل ہے تو اس عبد محجور کے ذمہ سے مالیت کو کیوں ملایا گیا ہے یعنی عبد محجور کے بارے میں کیوں کہا جاتا ہے کہ یہ آقا کا مال ہے؟ جواب: عبد محجور کے ساتھ مالیت کو ملانا یعنی عبد محجور کو آقا کا مال کہنا مولی کے حق میں ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ عبد محجور کے ذمہ کا کامل ہونا خود عبد محجور کے حق میں ہے۔ آقا کے حق میں اس کا ذمہ ناقص ہے پس عبد محجور کے ذمہ کے ساتھ مالیت کو ملا دیا گیا یعنی عبد محجور کو آقا کا مال کہہ دیا گیا۔

وان كان شرع عليه بطريق الصلة الخ : احکام دنیا کی چار قسموں میں سے دوسری قسم یعنی "وہ احکام جو میت پر دوسرے کی ضرورت کی وجہ سے مشروع ہوتے ہیں" یہاں سے اسی دوسری قسم کی تیسری قسم کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ اگر وہ حکم جو میت پر دوسرے کی ضرورت کی وجہ سے مشروع ہے اگر میت پر مشروع بطریق صلہ ہو مثلا محارم کا نفقہ، کفارات، صدقۃ الفطر تو میت کے مرنے کے بعد میت کے ذمہ سے یہ صلہ باطل ہو جائے گا؛ کیونکہ میت کا ذمہ کمزور ہوتا ہے جیسا کہ پیچھے آیا الا یہ کہ میت اس صلہ کی وصیت کر کے جائے تو اس کے ثلث مال سے اس کو ادا کرنا صحیح ہوگا۔

وَاَمَّا الَّذِیْ شُرِعَ لَهٗ فَبِنَاءٌ عَلٰی حَاجَتِهٖ وَالْمَوْتُ لَا يُنَافِی الْحَاجَةَ فَيَبْقٰی لَهٗ مَا يَنْقَضِیْ بِهِ الْحَاجَةُ وَلِذٰلِکَ قُدِّمَ جِهَازُهٗ ثُمَّ دُيُوْنُهٗ ثُمَّ وَصَايَاهُ مِنْ ثُلُثِهٖ ثُمَّ وَجَبَ الْمَوَارِيْثُ بِطَرِيْقِ الْخِلَافَةِ عَنْهُ نَظْرًا لَهٗ وَلِهٰذَا بَقِيَتِ الْكِتَابَةُ بَعْدَ مَوْتِ الْمَوْلٰی وَبَعْدَ مَوْتِ الْمُكَاتَبِ عَنْ وَفَاءٍ وَقُلْنَا اِنَّ الْمَرْاَةَ تَغْسِلُ زَوْجَهَا بَعْدَ الْمَوْتِ فِی عِدَّتِهَا لِاَنَّ الزَّوْجَ مَالِکٌ فَيَبْقٰی مِلْكُهٗ اِلَی انْقِضَاءِ الْعِدَّةِ فِيْمَا هُوَ مِنْ حَوَائِجِهٖ خَاصَّةً بِخِلَافِ مَا اِذَا مَاتَتِ الْمَرْاَةُ لِاَنَّهَا مَمْلُوْكَةٌ وَقَدْ بَطَلَتْ اَهْلِيَّةُ الْمَمْلُوْكِيَّةِ بِالْمَوْتِ وَلِهٰذَا تَعَلَّقَ حَقُّ الْمَقْتُوْلِ بِالدِّيَةِ اِذَا انْقَلَبَ الْقِصَاصُ مَالًا.

ترجمہ: بہرحال وہ احکام جو اس (میت) کے لئے مشروع ہوتو وہ اس کی حاجت پرمبنی ہوں گے اور موت حاجت کے منافی نہیں ہے پس اس (میت) کے لئے وہ احکام باقی رہیں گے جن سے حاجت پوری کی جاسکے اور اسی وجہ سے اس (میت) کی تجہیز کو مقدم کیا گیا ہے پھر اس کے قرض کو پھر اس کی وصیت کو اس کے ثلث مال سے پھر میراثیں واجب ہوں گی اس (میت) کی طرف سے خلافت کے طریقہ پر اس (میت) پر شفقت کرتے ہوئے اور اسی وجہ سے کتابت باقی رہے گی مولی کے مرنے کے بعد اور مکاتب کے مرنے کے بعد وفاء سے اور ہم نے کہا کہ عورت اپنے شوہر کو مرنے کے بعد غسل دیگی اپنی عدت میں اس لئے کہ شوہر مالک ہے پس اس کی ملک باقی رہے گی عدت کے پوری ہونے تک خاص طور پر ان چیزوں میں جو اس کے حوائج میں سے ہیں برخلاف اس کے کہ جب عورت مرجائے اس لئے کہ وہ (عورت) مملوکہ ہے اور مملوکہ ہونے کی اہلیت موت کی وجہ سے باطل ہوگئی اور اسی وجہ سے مقتول کا حق دیت کے ساتھ متعلق ہوگا جب قصاص مال سے بدل جائے۔

تشریح: یہاں سے احکام دنیا کی چار قسموں میں سے تیسری قسم کو بیان کیا ہے کہ وہ احکام جو میت کے لئے مشروع ہیں وہ میت ہی کی حاجت پرمبنی ہیں ،سوال: جب آدمی مرجاتا ہے تو اس کی حاجت منتہی اور ختم ہوجاتی ہے پس مرنے کے بعد میت کی کوئی حاجت نہیں رہی؟ مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں کہ موت: حاجت میت کے منافی نہیں ہے؛ کیونکہ موت کی وجہ سے آدمی عاجز ہوجاتا ہے اور عجز کی وجہ سے آدمی حاجت مند ہوجاتا ہے پس موت حاجت کے منافی نہیں ہوگی بلکہ موت کی وجہ سے حاجت پیدا ہوگی، اور جب میت کے لئے مشروع احکام: میت کی حاجت کے لئے ہیں تو صرف وہ احکام باقی رہیں گے جن سے اس میت کی حاجت پوری ہوجائے، مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ میت کے لئے احکام بقدر حاجت باقی رہتے ہیں. اس کی تجہیز وتکفین کو میت کے دَین پر مقدم کیا جائے گا تجہیز وتکفین کو دین پر مقدم اس لئے کیا جائے گا کہ اداء دین کی حاجت سے اس کی تجہیز وتکفین کی حاجت وضرورت بڑھی ہوئی ہے؛ کیونکہ دنیا میں اس کے لباس کی ضرورت اس کے قرض کی ضرورت سے بڑھی ہوئی تھی پھر میت کے قرض کو اس کی وصیت پر مقدم کیا جائے گا ؛ کیونکہ قرض ادا کرکے ذمہ سے بڑی ہونے کی حاجت وصیت کی حاجت سے زیادہ قوی ہے؛ کیونکہ وصیت تبرع ہے، پھر اس کے ثلث مال سے اس کی وصیت کو. ورثہ کے حق پر مقدم کیا جائے گا؛ کیونکہ وصیت کی حاجت ورثہ کے حق سے زیادہ قوی ہے؛ کیونکہ وصیت کا فائدہ یعنی اجر آخرت میں میت ہی کو ملنے والا ہے اور میت اجر وثواب کا محتاج ہے پھر ورثہ کو میت کا خلیفہ قرار دیکر وراثت ورثہ کے لئے ثابت ہوگی۔

نظرا لہ: مصنف فرماتے ہیں کہ یہ حقوق یعنی تجہیز وتکفین، اداء دیون، تنفیذ وصیت، اور وارثین کے لئے اثبات وراثت "میت کے مال سے" میت کے نفع کے لئے ہے، تجہیز، قضاء دین اور نفاذ وصیت کا میت کے لئے نفع بخش ہونا تو بالکل ظاہر ہے، رہا میراث کا نفع تو وہ یہ ہے کہ میت کے ترکہ کی وجہ سے: اس کے ورثہ کے خوش حال ہونے سے: میت کی روح کو خوشی ہوگی، اور ان ورثہ کے ترکہ سے نفع اٹھانے کا آخرت میں ثواب ملے گا، اور ہوسکتا ہے کہ خوش ہوکر اس کے لئے دعاء مغفرت کرے اور اس کے لئے صدقہ کرے۔

ولهذا بقيت الكتابة بعد موت المولى: یہاں سے پچھلی عبارت **فبقي له ماينقضي به الحاجة** پر تفریع کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ میت کے لئے جو حکم مشروع ہے بقدر حاجت وہ حکم باقی رہتا ہے. اگر مولی مرجائے اور مکاتب زندہ رہے تو بدلہ کتابت مولی کے مرنے کے بعد باقی رہے گا، عقد کتابت کے ختم ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا؛ کیونکہ میت ثواب کا محتاج ہے میت کو ثواب اس لئے ملے گا کہ جب بدلہ کتابت باقی رہے گا تو یہ بدلہ کتابت وراثت میں اس کے ورثہ کو ملے گا اور وراثت کا موجب ثواب ہونا معلوم ہوچکا ہے، دوسری بات یہ کہ بدلہ کتابت اداء کرنے کی وجہ سے وہ مکاتب آزاد ہوجائے گا اور آزاد کرنے کا ثواب حدیث میں آیا ہے کہ معتق کے ایک ایک عضو کی آزادی کی وجہ سے اس معتق کا ایک ایک عضو جہنم سے آزاد ہو جائے گا۔

وبعد موت المكاتب عن وفاء: اور جب مکاتب مرجائے اور اتنا مال چھوڑے کہ بدلہ کتابت پورا ہوجائے گا اور مولی زندہ ہے تو بدلہ کتابت کے باقی

رہنے کا حکم کیا جائے گا، یہاں تک کہ وفاء یعنی بدلہ کتابت کے بقدر میت (مکاتب) کے مال متروکہ میں سے مکاتب کے ورثہ: مولی کو ادا کریں گے۔

ولهذا قلنا ان المراة تغسل الخ :مصنف فرماتے ہیں: اسی وجہ سے کہ میت کے لئے جو حکم مشروع ہے بقدر حاجت وہ حکم باقی رہتا ہے ہم احناف نے کہا ہے کہ عورت شوہر کے انتقال کے بعد اپنی عدت وفات میں اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے، غسل اس لئے دے سکتی ہے کہ شوہر مرنے کے بعد بھی اپنی بیوی کا مالک ہے پس اس شوہر کی ملک عدت پوری ہونے تک: ان تمام چیزوں میں باقی رہی گی جن کے ساتھ خاص طور پر شوہر کی ضرورت وابستہ ہے اور غسل اس کی ضروریات میں سے ہے،؛اس لئے غسل کے سلسلہ میں میت (شوہر) کی ملک باقی رہے گی اور اس کی بیوی کے لئے اس کو غسل دینے کی اجازت ہوگی، اور جو چیزیں شوہر کی ضروریات میں سے نہیں ہیں ان کے اندر شوہر کی ملک باقی نہیں رہے گی۔

بخلاف ما اذا ماتت المراة الخ :برخلاف اس کے کہ اگر بیوی مر جائے تو شوہر اس کو غسل نہیں دیگا؛ کیونکہ بیوی اپنے شوہر کی مملوکہ ہے اور بیوی کی موت کی وجہ سے اس کے مملوکہ ہونے کی اہلیت ختم ہوگئی ہے اور جب مملوکیت ختم ہوگئی ہے تو نکاح اپنے تمام علائق کے ساتھ مرتفع اور ختم ہوگیا پس مرحومہ بیوی کو چھونا اور اس کو دیکھنا حلال نہ ہوگا، امام شافعی نے فرمایا ہے کہ شوہر اس کو غسل دے سکتا ہے جس طرح وہ اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے: دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا اگر تو مجھ سے پہلے انتقال کر گئی تو میں تجھ کو غسل دوں گا۔

ولهذا تعلق حق المقتول بالدية الخ :مصنف فرماتے ہیں: اسی وجہ سے کہ میت کے لئے جو حکم مشروع ہے بقدر حاجت وہ حکم باقی رہتا ہے. مقتول کا حق: دیت سے متعلق ہوگا جب قصاص مال سے بدل جائے، اس کا حاصل یہ ہے کہ قصاص جب مال اور دیت ہو جائے یا تو اس وجہ سے کہ ورثہ نے قصاص کے بدلہ مال پر صلح کرلی ہو یا اس وجہ سے کہ بعض ورثہ نے قصاص کو معاف کر دیا ہو اور دوسرے بعض کے لئے مال واجب کیا گیا ہو تو ایسی صورت میں اس مال کا حکم دیگر تمام مال کا حکم ہوگا یہاں تک کہ میت (مقتول) کے لئے اتنا مال باقی رہے گا جس سے اس میت کی ضرورت پوری ہو سکے چنانچہ اس مال سے اس میت کا دین ادا کیا جائے گا، اس کی وصیت نافذ کی جا کی جائے گی اور اس کے بعد مابقیہ مال کو: ورثہ اس کا خلیفہ بن کر لے لیں گے۔

وَاِنْ كَانَ الْاَصْلُ وَهُوَ الْقِصَاصُ يَثْبُتُ لِلْوَرَثَةِ اِبْتِدَاءً بِسَبَبٍ اِنْعَقَدَ لِلْمُوْرِثِ لِاَنَّهٗ يَجِبُ عِنْدَ اِنْقِضَاءِ الْحَيٰوةِ وَعِنْدَ ذٰلِكَ لَايَجِبُ لَهٗ اِلَّا مَا يَضْطَرُّ اِلَيْهِ لِحَاجَتِهٖ فَفَارَقَ الْخَلْفُ الْاَصْلَ لِاِخْتِلَافِ حَالِهِمَا .

ترجمہ:اگر چہ اصل اور وہ قصاص ہے ثابت ہوتا ہے ورثہ کے لئے ابتداء ایسے سبب کی وجہ سے جو مورث کے لئے منعقد ہوا ہے اس لئے کہ وہ (قصاص) (مورث کی) زندگی کے ختم ہونے کے وقت ثابت ہوتا ہے اور اس وقت اس (میت) کے لئے نہیں ثابت ہوتا ہے مگر وہ جس کی طرف وہ (میت) اپنی حاجت کے لئے مضطر ہے پس خلیفہ اصل سے الگ ہوگیا ان دونوں کی حالت کے مختلف ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: یہاں سے احکام دنیا کی چار قسموں میں سے چوتھی قسم کو بیان کیا جا رہا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ وہ مال جو قصاص کے بدلہ واجب کیا گیا ہو اس کی اصل یعنی قصاص ابتداءً میت کے ورثہ کے لئے ثابت ہوتا ہے؛ لیکن قصاص کا ثبوت ایسے سبب سے ہوتا ہے جو مورث یعنی مقتول کے لئے منعقد ہے یعنی مقتول کی جان تلف ہونے کے سبب سے قصاص واجب ہوتا ہے۔

لانه يجب عند انقضاء الحيوة الخ :مصنف فرماتے ہیں کہ قصاص ورثہ کے لئے ابتداء ثابت اس لئے ہوتا ہے کہ قصاص مقتول کی زندگی کے ختم ہونے کے وقت ثابت ہوتا ہے اور اس وقت یعنی میت کی زندگی ختم ہونے کے وقت میت کی اہلیتِ ملک باطل ہونے کی وجہ سے میت کے لئے وہی چیز ثابت ہوتی ہے جس کی طرف میت اپنی حاجت کے لئے مضطر اور پریشان ہوتا ہے اور قصاص کے ذریعہ اس کی ضرورت پوری نہیں ہو سکتی ہے پس قصاص ابتداء ورثہ کے لئے ثابت ہوگا۔

ففارق الخلف الاصل الخ :ایک اعتراض ہوتا ہے کہ جب قصاص ابتداء میت کے ورثہ لئے ثابت ہوتا ہے تو دیت بھی جو قصاص کا خلیفہ ہے ورثہ ہی

کے لئے ثابت ہونا چاہیے حالانکہ دیت میت کے لئے ثابت ہوتا ہے چنانچہ دیت سے میت کی حاجت پوری کی جاتی ہے جیسا کہ پیچھے آیا ہے؟ یہاں سے مصنف نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے کہ یہاں اصل یعنی قصاص اور خلیفہ یعنی دیت دونوں کی حالتیں مختلف ہیں کہ اصل یعنی قصاص میت کی حاجتوں کو پوری کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے دوسری بات یہ کہ قصاص شبہ سے ثابت نہیں ہوتا ہے اور خلیفہ یعنی دیت اس کے برخلاف ہے کہ دیت میت کی حاجتوں کو پوری کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے اور شبہ سے بھی ثابت ہو جاتی ہے، جب اصل اور خلیفہ کے احوال: ایک دوسرے کے مخالف ہیں تو اس کا حکم بھی مخالف اور الگ ہوگا: جیسے وضو اصل ہے اور تیمم اس کا خلیفہ ہے؛ لیکن دونوں کے احوال مختلف ہونے کی وجہ سے دونوں کا حکم بھی الگ ہے چنانچہ پانی کی حالت یہ ہے کہ وہ بذات خود مطہر ہے اس لئے اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں نیت شرط نہیں ہے، اور مٹی کی حالت یہ ہے کہ وہ آلودہ کرنے والی یعنی غیر مطہر ہے اس لئے اس کا حکم اصل یعنی وضو سے الگ ہے کہ تیمم میں نیت شرط ہے۔

وَاَمَّا اَحكَامُ الْاٰخِرَةِ فَلَهُ فِيْهَا حُكْمُ الْاَحيَاءِ لِاَنَّ الْقَبْرَ لِلْمَيِّتِ فِي حُكْمِ الْاٰخِرَةِ كَالرَّحِمِ لِلْمَاءِ وَالْمَهْدِ لِلطِّفْلِ فِي حَقِّ الدُّنْيَا وُضِعَ فِيْهِ لِاَحْكَامِ الْاٰخِرَةِ رَوْضَةُ دَارٍ اَوْ حُفْرَةُ نَارٍ وَنَرْجُو اللّٰهَ تَعَالٰى اَن يُّصَيِّرَهٗ لَنَا رَوْضَةً بِكَرَمِهٖ وَفَضْلِهٖ .

ترجمہ: بہر حال احکام آخرت تو اس (میت) کے لئے اس (احکام آخرت) میں زندوں کا حکم ہے اس لئے کہ قبر میت کے لئے حکم آخرت میں ایسے ہی ہے جیسے رحم مادر نطفہ منی کے لئے اور ماں کی گود بچے کے لئے۔ دنیا کے حق میں وہ (میت) اس (قبر) میں رکھا گیا ہے احکام آخرت کے لئے (اس لئے کہ اس کی قبر) دار الثواب کا باغیچہ ہے یا جہنم کا گڑھا ہے، اور ہم اللہ تعالیٰ سے امید رکھتے ہیں کہ وہ اس (قبر) کو ہمارے لئے اپنے فضل وکرم سے باغیچہ بنادے گا۔

تشریح: مصنف جب میت سے متعلق احکام دنیا کی چاروں قسموں کو بیان کر چکے تو یہاں سے میت سے متعلق احکام آخرت کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ میت احکام آخرت میں زندوں کے حکم میں ہوتا ہے؛ کیونکہ قبر: احکام آخرت میں میت کے لئے ایسے ہی ہے جیسے رحم مادر نطفہ منی کے لئے اور ماں کی گود بچے کے لئے دنیا کے حق میں، پس جس طرح رحم مادر اور ماں کی گود دنیا کی منزلوں میں سے پہلی منزل ہے اسی طرح قبر بھی میت کے لئے آخرت کی منزلوں میں سے پہلی منزل ہے، اور جس طرح نطفہ منی رحم مادر میں دنیوی حیوۃ کے لئے رکھا جاتا ہے اور اس کو دنیا میں زندوں کا حکم دیا جاتا ہے یہاں تک کہ وہ جنین وراثت اور وصیت کا مستحق ہو جاتا ہے اسی طرح میت بھی قبر میں رکھا جاتا ہے اخروی حیوۃ کے لئے احکام آخرت کے لئے یعنی قبر کے اندر میت احکام آخرت کے لئے زندوں کے حکم میں ہے پس میت کو قبر میں اس لئے رکھا جاتا ہے تا کہ اس پر احکام آخرت نافذ ہوں چنانچہ اگر وہ نیک ہے تو اس کی قبر دار الثواب کا باغ یعنی جنت کا باغ ہے اور اگر گنہ گار ہے تو میت کی قبر جہنم کا ایک گڑھا ہے، مصنف فرماتے ہیں: ہم اللہ سے امید رکھتے ہیں کہ وہ قبر کو ہمارے لئے اپنے فضل وکرم سے جنت کا باغ بنادے گا، اللهم اغفر لنا و الحقنا بالصالحين و اجعلنا في زمرة العارفين .

فَصْلٌ فِي الْعَوَارِضِ الْمُكْتَسَبَةِ اَمَّا الْجَهْلُ فَاَنْوَاعٌ اَرْبَعَةٌ جَهْلٌ بَاطِلٌ بِلَا شُبْهَةٍ وَهُوَ الْكُفْرُ وَاِنَّهٗ لَا يَصْلُحُ عُذْرًا فِي الْاٰخِرَةِ اَصْلًا لِاَنَّهٗ مُكَابَرَةٌ وَجُحُوْدٌ بَعْدَ وُضُوْحِ الدَّلِيْلِ وَجَهْلٌ هُوَ دُوْنَهٗ لٰكِنَّهٗ بَاطِلٌ لَا يَصْلُحُ عُذْرًا فِي الْاٰخِرَةِ اَيْضًا وَهُوَ جَهْلُ صَاحِبِ الْهَوٰى فِي صِفَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَفِي اَحْكَامِ الْاٰخِرَةِ وَجَهْلُ الْبَاغِيْ لِاَنَّهٗ مُخَالِفُ الدَّلِيْلِ الْوَاضِحِ الَّذِيْ لَا شُبْهَةَ فِيْهِ اِلَّا اَنَّهٗ مُتَاَوِّلٌ بِالْقُرْاٰنِ فَكَانَ دُوْنَ الْاَوَّلِ لٰكِنَّهٗ لَمَّا كَانَ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ اَوْ مِمَّنْ يَنْتَحِلُ الْاِسْلَامَ لَزِمَنَا مُنَاظَرَتُهٗ وَاِلْزَامُهٗ فَلَمْ نَعْمَلْ بِتَاوِيْلِهِ الْفَاسِدِ وَقُلْنَا اِنَّ الْبَاغِيَ اِذَا اَتْلَفَ مَالَ الْعَادِلِ اَوْ نَفْسَهٗ وَلَا مَنَعَةَ لَهٗ يَضْمَنُ وَكَذٰلِكَ سَائِرُ الْاَحْكَامِ تَلْزَمُهٗ .

ترجمہ: یہ فصل ان عوارض کے بارے میں ہے جن کا کسب کیا جاتا ہے بہر حال جہل تو اس کی چار قسمیں ہیں (پہلی قسم) ایسا جہل جو بلا شبہ باطل ہو اور وہ کفر ہے اور بے شک یہ آخرت میں بالکل عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ وہ (کفر) مکابرہ ہے اور دلیل کے واضح ہونے کے بعد انکار ہے

اور (دوسری قسم) ایسا جہل جو اس سے کمتر ہو لیکن یہ باطل ہے یہ بھی آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور وہ اللہ تعالی کی صفات اور احکام آخرت کے بارے میں صاحب ہوی کا جہل ہے اور باغی کا جہل ہے اس لئے کہ یہ (باغی) اس دلیل واضح کا مخالف ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے مگر یہ کہ وہ (باغی اور صاحب ہوی) قرآن کے ذریعہ تاویل کرنے والے ہیں اس لئے یہ جہل کی قسم اول سے کمتر ہوگا لیکن جب یہ (دونوں) مسلمانوں میں سے ہیں یا ان لوگوں میں سے ہیں جو اسلام کی طرف منسوب ہیں تو ہم پر ان سے مناظرہ کرنا اور ان کو الزام دینا لازم ہے پس ہم اس کی تاویل فاسد پر عمل نہیں کریں گے اور ہم نے کہا کہ باغی جب عادل کے مال کو تلف کرے یا اس کی جان کو اور اس (باغی) کے پاس کوئی حمایتی لشکر نہ ہو تو وہ ضامن ہوگا اور ایسے ہی تمام احکام مسلمین اس کو لازم ہوں گے۔

تشریح: جب مصنف عوارض سماوی کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے ان عوارض کے بیان کو شروع کر رہے ہیں جن کا کسب کیا جاتا ہے ،عوارض مکتسبہ ایسے عوارض کو کہتے ہیں جن کے حصول میں بندے کے اختیار کو دخل ہو،عوارض مکتسبہ میں سے ایک جہل ہے،مصنف فرماتے ہیں کہ جہل کی چار قسمیں ہیں پہلی قسم ایسا جہل جو بلاشبہ باطل ہے،اور وہ جہل: اللہ تعالی کی صفات اور محمد ﷺ کی نبوت کا کفر ہے یعنی ان چیزوں کا کفر بلاشبہ جہل باطل ہے،کفر: آخرت میں بالکل عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے یعنی کافر کے کفر کو آخرت میں عذر سمجھ کر کافر کو جہنم سے نجات نہیں دی جائے گی؛ بلکہ اس کو جہنم کا عذاب دیا جائے گا؛ کیونکہ کفر مکابرہ ہے یعنی علم کے بعد انکار ہے،اور دلیل کے واضح ہونے کے بعد جحود اور انکار ہے؛ کیونکہ بہت سی ایسی نشانیاں ہیں جو اللہ تعالی کی وحدانیت،اور اللہ کی صفات کمالیہ اور محمد ﷺ کی رسالت کے صحیح ہونے پر دلالت کرتی ہیں،ہاں احکام دنیا میں کفر عذر ہے یہاں تک کہ جو کافر ذمی ہونے کو قبول کر لے اس کا جہل وکفر اس وقت اس کے قتل وحبس کے عذاب کو دفع کر دیگا،جہل کی یہ قسم زیادہ سخت ہے۔

وجهل هو دونه الخ : جہل کی دوسری قسم ایسا جہل ہے جو جہلِ کافر سے کمتر ہے لیکن یہ جہل بھی باطل ہے آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور جہل کی یہ قسم: اللہ تعالی کی صفات اور احکام آخرت کے بارے میں صاحب ہوی یعنی نفس پرستوں کا جہل ہے۔صفات باری تعالی کے بارے میں صاحب ہوی کا جہل: جیسے صفات باری کے انکار میں معتزلہ کا جہل یعنی معتزلہ کا صفات باری سے انکار: معتزلہ کا جہل ہے کہ وہ اپنی جہالت سے صفات باری کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالی بغیر علم کے عالم ہے اسی طرح اللہ بغیر قدرت کے قادر ہے،درحقیقت یہ اللہ کی صفات: عالم اور قادر ہونے کا انکار ہے۔اور احکام آخرت کے بارے میں صاحب ھوی کا جہل: جیسے معتزلہ کا: منکر نکیر کے سوال،عذاب قبر،اور میزان عمل کے ساتھ جہل کہ وہ اپنی جہالت سے ان چیزوں کا انکار کرتے ہیں۔مصنف فرماتے ہیں کہ باغی کا جہل بھی جہل کی قسم ثانی کے قبیل سے ہے،باغی وہ شخص ہے جو امام برحق کی اطاعت سے نکل جائے اور یہ سمجھے کہ میں حق پر ہوں اور امام باطل پر ہے۔

لانه مخالف الدليل الواضح الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ صاحب ہوی اور باغی کا جہل عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے؛ کیونکہ صاحب ھوی اور باغی دونوں کا جہل یعنی ان دونوں کے نظریات ایسے واضح دلائل عقلیہ ونقلیہ کے خلاف ہیں جن میں کوئی شبہ نہیں ہے۔دلائل نقلیہ وہ آیات قرآنی اور احادیث صحیحہ ہیں جو اللہ تعالی کے صفات: عالم وقادر ہونے پر دال ہیں مثلاان **الله بكل شيء عليم**،اور ان **الله على كل شيء قدير** اور ان کے علاوہ دیگر آیات واحادیث۔اور عذاب قبر،میزان اور منکر نکیر کے سوال کے ثبوت پر دلالت کرنے والی وہ روایات ہیں جن کو امام بخاری ومسلم اور ان کے علاوہ دیگر اصحاب سنن نے روایت کی ہے،دلیل عقلی یہ ہے کہ: محدثات جس طرح وجود صانع پر دلالت کرتے ہیں اسی طرح صانع کے علیم وقدیر ہونے پر بھی دلالت کرتے ہیں۔

الا انه متاول بالقران الخ : مصنف فرماتے ہیں: چونکہ باغی اور صاحب ہوی اپنے نظریات پر قرآن سے ہی سے تاویل اور استدلال کرتے ہیں اگر چہ ان کی تاویل فاسد ہے اسلئے ان لوگوں کا جہل: جہل کی پہلی قسم سے کمتر ہوگا؛ لیکن جب یہ جہلاء یعنی صاحب ہوی اور باغی مسلمانوں میں سے ہیں؛

مسلمانوں میں سے اس لئے ہیں کہ آدمی صاحب ہوی اور باغی ہونے سے اسلام سے نہیں نکلتا ہے جب تک وہ غلو نہ کرے یا حد سے نہ نکلے، یا ان لوگوں میں ہیں جو اسلام کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور یہ دعوی کرتے ہیں کہ وہ مسلمان ہیں اگر چہ حقیقت میں کافر ہیں جیسے غالی روافض وغیر تو ہم پر ان سے مناظرہ کرنا اور دلائل شرعیہ سے ان پر الزام عائد کر کے ان پر احکام شرع کو لازم کرنا لازم ہے اس کو دیانت پر نہیں چھوڑا جائے گا؛ کیونکہ یہ لوگ اسلام کے مدعی ہیں اور اسلام کے حق ہونے کا اعتقاد کرتے ہیں، برخلاف کافر کے کہ ان سے مناظرہ اور ان پر حجت کو لازم کرنا منقطع ہے؛ کیونکہ وہ اسلام کے حق ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے ہیں، پس ممکن نہیں ہے کہ ہم ان پر ادلہ شرعیہ کے ذریعہ احکام لازم کریں۔ اور جب صاحب ہوی اور باغی ان لوگوں میں سے نہیں ہیں جن کو ان کے اعتقاد پر چھوڑا جائے بلکہ ان پر ادلہ شرعیہ کے ذریعہ احکام لازم کیے جائیں گے تو ہم ان کی تاویل فاسد پر عمل نہیں کریں گے اور کہیں گے کہ باغی جب عادل یعنی امام برحق کے مطیع فرمابردار لوگوں میں سے کسی کے مال کو تلف کرے یا اس کی جان کو تلف یعنی قتل کرے اور تاویل یہ کرے کہ اس نے گناہ کا ارتکاب کیا ہے اور جو گناہ کا ارتکاب کرے وہ کافر ہے اور کافر کو قتل کرنا اور اس کے مال کو تلف کرنا حلال ہوتا ہے پس ہم نے اس کو قتل اور اس کے مال کو ہلاک کر دیا ہے؛ لیکن ہم اس کی اس تاویل کو فاسد ہونے کی وجہ سے قبول نہ کریں گے، اور اس کی تاویل کی وجہ سے اس کے قتل اور اس کے مال کے تلف کے مباح ہونے کا حکم نہیں لگائیں گے بلکہ اس پر ضمان واجب کریں گے اگر اس باغی کے پاس کوئی حمایتی لشکر نہ ہو؛ کیونکہ تب ہی تو اس پر الزام قائم کرنا اور ضمان کے لئے جبر کرنا ممکن ہوگا، اور ایسے ہی تمام احکام مسلمین اس کو لازم ہوں گے یعنی جس طرح اس پر ضمان واجب ہوتا ہے اسی طرح وہ تمام احکام واجب ہوں گے جو مسلمانوں کو لازم ہوتے ہیں؛ کیونکہ وہ مسلم ہے یا مدعی اسلام ہے، اور اگر اس باغی کے پاس کوئی حمایتی لشکر موجود ہو تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا؛ کیونکہ وجوب احکام کے لئے دو باتوں میں سے ایک بات کا ہونا ضروری ہے یا تو مکلف کی طرف سے التزام ہو، یا دلیل کے ذریعہ اس پر الزام ہو، اور یہاں دونوں باتیں نہیں ہیں، التزام کا نہ ہونا تو ظاہر ہے کہ وہ باغی ہے، اور چونکہ اس کے پاس لشکری قوت موجود ہے؛ اس لئے دلیل کے ذریعہ الزام بھی ممکن نہیں ہے، اور جب دونوں باتیں نہیں ہیں تو اس کی تاویل فاسد کو قبول کرنا واجب ہوگا، اب اگر اس نے، بغاوت سے توبہ کر لیا تو بھی اس سے زمانہ بغاوت کے تلف کردہ جان و مال کا ضمان وصول نہیں کیا جائے گا۔

وَكَذٰلِكَ جَهْلُ مَنْ خَالَفَ فِي اِجْتِهَادِهِ الْكِتَابَ اَوِ السُّنَّةَ الْمَشْهُوْرَةَ مِنْ عُلَمَاءِ الشَّرِيْعَةِ اَوْ عَمِلَ بِالْغَرِيْبِ مِنَ السُّنَّةِ عَلٰى خِلَافِ الْكِتَابِ اَوِ السُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ مَرْدُوْدٌ بَاطِلٌ لَيْسَ بِعُذْرٍ اَصْلًا مِثْلُ الْفَتْوٰى بِبَيْعِ اُمَّهَاتِ الْاَوْلَادِ وَحِلِّ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا وَالْقِصَاصِ بِالْقَسَامَةِ وَالْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَيَمِيْنٍ.

ترجمہ: ایسے ہی علماء شریعت میں سے اس شخص کا جہل جنہوں نے اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کی مخالفت کی ہو یا کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف حدیث غریب پر عمل کیا ہو مردود اور باطل ہے بالکل عذر نہیں ہے مثلاً امہات اولاد کی بیع اور متروک التسمیہ عامداً کے حلال ہونے کا فتوی ،اور قسامت کی وجہ سے قصاص کا فتوی اور ایک گواہ اور قسم کے ذریعہ فیصلہ دینے کا فتوی۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح صاحب ہوی اور باغی کا جہل مردود و باطل اور عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اسی طرح ان علماء شریعت کا جہل مردود و باطل اور بالکل نا قابل عذر ہے جنہوں نے اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ یا سنت مشہورہ کی مخالفت کی ہو یا کتاب اللہ یا سنت مشہورہ کے خلاف حدیث غریب پر عمل کیا ہو یعنی علماء شریعت کا اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کی مخالفت یا کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف حدیث غریب پر عمل کرنا ان کی ایسی جہالت ہے جو مردود و باطل اور بالکل قابل عذر نہیں ہے جیسے امہات اولاد کی بیع۔ ام ولد: وہ باندی ہے جو اپنے آقا کے نطفہ سے بچہ جنی ہو، داؤد اصفہانی اور ان کے متبعین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ ام ولد کی بیع جائز ہے ان حضرات کی دلیل ابوداؤد شریف کی وہ روایت ہے جو حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابو بکر صدیقؓ کے زمانہ میں امہات اولاد کی خرید و فروخت کیا کرتے تھے، اور عامۃ العلماء: ام ولد کی

بیع کے عدم جواز کے قائل ہیں، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ام ولد کی بیع سنت مشہورہ کے مخالف ہے جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا جب آدمی کی باندی اس کے نطفہ سے اولاد جنے تو وہ باندی اس آدمی کے مرنے کے بعد آزاد ہے جب وہ آزاد ہے تو اس کی بیع درست نہ ہوگی، رہی حضرت جابر کی روایت تو وہ منسوخ ہے؛ کیونکہ حضرت جابر کی حدیث کے آخر میں ہے **فلما كان عمر نهانا عنه فانتهينا** کہ جب حضرت عمرؓ نے ہم کو ام ولد کی بیع سے روکا تو ہم رک گئے، یہ اس بات میں صریح ہے کہ بیع ام ولد کے منسوخ ہونے کی خبر عام لوگوں کو نہیں پہونچی تھی، جب حضرت عمرؓ کا زمانہ خلافت آیا اور بکثرت لوگ ام ولد کی بیع کررہے تھے تو حضرت عمرؓ نے لوگوں کو اس کے منسوخ ہونے پر متنبہ فرمایا پس لوگ رک گئے گو یا صحابہ کا اس پر اجماع ہو گیا پس ان حضرات کا ام ولد کی بیع کو جائز قرار دینا: حدیث مشہورہ اور اجماع صحابہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے مردود اور باطل ہوا۔

وحل متروک التسمية عامدا : اس کا پچھلی عبارت **ببيع امهات الاولاد** پر عطف ہے، اور عبارت کا مطلب یہ ہے: اور جیسے متروک التسمیہ عامدا کے حلال ہونے کا فتوی، اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ وہ جانور جس پر جان بوجھ کر بسم اللہ پڑھنا چھوڑ دیا گیا ہو حلال ہے ان کی دلیل حضور علیہ السلام کا قول **تسمية الله في قلب كل مؤمن** ہے کہ جب ہر مومن کے دل میں اللہ کا نام موجود ہے تو زبان سے کہنا ضروری نہیں ہے اور دوسری بات یہ کہ حضرت امام شافعیؒ متروک التسمیہ **ناسيا** پر قیاس کرتے ہیں کہ جب ناسیا متروک التسمیہ حلال ہے تو عامدا متروک التسمیہ بھی حلال ہوگا، ہم لوگ کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ کا متروک التسمیہ عامدا کے حلال ہونے کا فتوی کتاب اللہ **ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق** کے خلاف ہے اسلئے یہ قول مردود و باطل ہوگا۔

والقصاص بالقسامة : مسئلہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب کسی محلہ میں مقتول پایا جائے اور اس کے قاتل کا علم نہ ہو تو اہل محلہ پر قسامہ یعنی قسم اور اہل محلہ کے عقلاء پر دیت واجب ہوگی اور قصاص واجب نہ ہوگا، اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب کسی محلہ میں مقتول پایا جائے اور اس کے قاتل کا علم نہ ہو تو قسامہ یعنی محلہ کے پچاس آدمیوں سے قسم لی جائے گی کہ "واللہ نہ ہم نے اس کو قتل کیا ہے اور نہ اس کے قاتل کو جانتے ہیں" اگر قسم کھالے تو اس محلہ والے پر دیت واجب ہو گی، اور اگر کوئی شخص قسم کھانے سے انکار کردے تو اس کو اس وقت تک قید میں رکھا جائے گا جب تک قسم نہ کھالے اور کسی حال میں قصاص واجب نہ ہوگا، احناف کی دلیل یہ حدیث ہے کہ ایک شخص نے حضور ﷺ سے کہا میں نے اپنے بھائی کو بنو فلاں میں مقتول پایا ہے حضور ﷺ نے فرمایا اس قبیلہ کے پچاس بوڑھے مردوں کا انتخاب کرو تا کہ وہ قسم کھائیں کہ "واللہ نہ ہم نے اس کو قتل کیا ہے اور نہ ہم اس کے قاتل کو جانتے ہیں" اس شخص نے کہا میرے بھائی کے قتل کو ثابت کرنے کے لئے قسم کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا ہاں اور تیرے لئے سو اونٹ ہیں۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ان لوگوں سے قسم لی جائے گی جن کے محلہ میں مقتول پایا گیا ہے اور اولیاء مقتول کے لئے دیت واجب ہوگی نہ کہ قصاص، حضرت عمرؓ نے بھی: قبیلہ بنو وادعہ میں مقتول پائے جانے کی صورت میں یہی فیصلہ صحابہ کی موجودگی میں دیا اور کسی صحابی نے نکیر نہیں کی اس لئے حضرت عمر کا یہ فیصلہ اجماع کے درجہ میں ہوا۔

امام مالک، امام احمد اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ اگر مقتول اور اہل محلہ کے درمیان عداوت ظاہر ہو یا کوئی ایسا قرینہ ہو جس سے مدعی کا صادق ہونا ظاہر ہو تو ولی مقتول کو حکم دیا جائے گا کہ اہل محلہ میں سے قاتل کو متعین کرے پھر ولی پچاس مرتبہ قسم کھائے کہ "اسی نے عمداً قتل کیا ہے" جب قسم کھالے تو اس قاتل سے قصاص لیا جائے گا اور اگر اولیاء قسم کھانے سے انکار کردے تو اہل محلہ سے قسم لی جائے گی اگر اہل محلہ قسم کھالے کہ "نہ ہم نے قتل کیا ہے اور نہ قاتل کو جانتے ہیں" تو یہ لوگ بری ہو جائیں گے نہ ان پر دیت واجب ہوگی اور نہ قصاص اور اگر انکار کردے تو اہل محلہ پر دیت کا حکم کیا جائے گا۔ اس مسئلہ میں امام مالک وغیرہ حضرات کا مذہب چونکہ حدیث مشہور اور اجماع کے خلاف ہے اس لئے اسلاف نے کہا ہے کہ ان حضرات کا یہ مذہب مردود اور باطل ہے۔

والقضاء بشاهد ويمين : امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر دو گواہ نہ ہوں صرف ایک گواہ ہو تو ایک گواہ اور دوسرے گواہ کی جگہ مدعی سے قسم لیکر فیصلہ کرنا جائز ہے اس حدیث کی وجہ سے جو مسلم نے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے ایک گواہ اور قسم کے ذریعہ فیصلہ کیا ہے، ہم کہتے ہیں کہ یہ کتاب اللہ کی اس آیت

واستشهدوا شهيدين من رجالكم الخ کے خلاف ہے: اسی طرح حدیث مشہورہ کے خلاف ہے حضورﷺ نے فرمایا **البينة على المدعى واليمين على من انكر** کہ مدعی صرف گواہ پیش کریگا اور مدعی علیہ صرف قسم کھائے گا یعنی مدعی گواہ اور قسم کو جمع نہ کرے گا الغرض امام شافعی کا مذہب کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف ہے اس لئے اسلاف نے کہا کہ ان کا مذہب مردود اور باطل ہوگا۔

وَالثَّالِثُ جَهْلٌ يَصْلُحُ شُبْهَةً وَهُوَ الْجَهْلُ فِي مَوْضِعِ الْاِجْتِهَادِ الصَّحِيحِ اَوْ فِي مَوْضِعِ الشُّبْهَةِ كَالْمُحْتَجِمِ اِذَا اَفْطَرَ عَلٰى ظَنِّ اَنَّ الْحِجَامَةَ اَفْطَرَتْهُ لَمْ تَلْزَمْهُ الْكَفَّارَةُ لِاَنَّهٗ جَهْلٌ فِي مَوْضِعِ الْاِجْتِهَادِ وَمَنْ زَنٰى بِجَارِيَةِ وَالِدِهٖ عَلٰى ظَنِّ اَنَّهَا تَحِلُّ لَهٗ لَمْ يَلْزَمْهُ الْحَدُّ لِاَنَّهٗ جَهْلٌ فِي مَوْضِعِ الْاِشْتِبَاهِ.

ترجمہ: اور تیسری قسم ایسی جہالت ہے جو شبہ کی صلاحیت رکھتی ہو اور وہ اجتہاد صحیح کی جگہ میں یا شبہ کی جگہ میں جہالت ہے جیسے پچھنے لگانے والے نے جب افطار کیا اس گمان پر کہ پچھنا لگانے نے اس کے روزہ کو توڑ دیا ہے تو اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا اس لئے کہ یہ اجتہاد کی جگہ میں جہالت ہے اور جس شخص نے اپنے والد کی باندی سے اس گمان پر زنا کیا کہ یہ (باندی) اس کے لئے حلال ہے تو اس پر حد لازم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ اشتباہ کی جگہ میں جہالت ہے۔

تشریح: اور جہل کی تیسری قسم: وہ جہل ہے جو ایسے شبہ کی صلاحیت رکھتا ہو جو حدود و کفارات کو ختم کر دیتا ہے، یہ تیسری قسم کا جہل دو قسموں پر ہے ایک وہ جہل جو اجتہاد صحیح کی جگہ پر ہو یعنی وہ مقام: مجتہدین کے لئے موقع اجتہاد ہو اور منصوص علیہ نہ ہو؛ لیکن شرط یہ ہے کہ اجتہاد کتاب اللہ اور سنت کے خلاف نہ ہو پس ایسے موقع اجتہاد میں جہل عذر ہے؛ کیونکہ یہ کتاب اللہ اور سنت کے خلاف نہیں ہے ہاں اگر وہ محل: منصوص علیہ ہو تو جہل عذر نہ ہوگا؛ کیونکہ یہ کہا جائے گا کہ اس نے نص کی تلاش میں کوتاہی کی ہے، دوسری قسم یہ ہے کہ جہل ایسی جگہ میں ہو جس میں اجتہاد نہ پایا جائے؛ لیکن وہ موضع اشتباہ ہو، ایسا جہل بھی عذر ہوگا کیونکہ یہ موضع اشتباہ ہے۔

كالمحتجم اذا افطر الخ: جیسے پچھنا لگوانے والے اس گمان پر افطار کر لے کہ حجامت نے اس کے روزے کو توڑ دیا ہے تو اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا؛ کیونکہ یہ موقع اجتہاد میں جہل ہے، مصنف یہاں سے قسم اول یعنی اجتہاد صحیح کی جگہ میں جہل کے عذر ہونے کی نظیر پیش کر رہے ہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ روزہ دار نے رمضان میں پچھنا لگوایا پھر اس کو گمان غالب ہوا کہ اس کا روزہ حجامت کی وجہ سے ٹوٹ گیا ہے پس اس نے حجامت کے بعد عمداً افطار کر لیا تو حکم یہ ہے کہ اس شخص پر کفارہ لازم نہ ہوگا صرف اس روزے کی قضاء کریگا، اس شخص پر کفارہ؛ اس لئے لازم نہ ہوگا کہ امام اوزاعی حضورﷺ کے فرمان **افطر الحاجم والمحجوم (رواه الترمذی)** کی وجہ سے حجامت کو مفسد صوم قرار دیتے ہیں پس اس شخص کا امام اوزاعی کے مذہب اور حدیث رسول کی وجہ سے حجامت کو مفسد صوم سمجھنا اجتہاد صحیح کا موقع ہوگا اور صحیح حکم سے یعنی عدم فساد صوم سے جاہل رہنا عذر ہوگا پس اس جہل کی وجہ سے روزہ کے فاسد ہونے کا شبہ ہو گیا اس لئے کفارہ واجب نہ ہوگا بلکہ صرف روزے کی قضا واجب ہوگی۔ اس سلسلہ میں ہماری دلیل امام بخاری کی روایت: **ان النبی ﷺ یحتجم وهو محرم ويحتجم وهو صائم** ہے۔

ومن زنى بجارية والده الخ: اور وہ شخص جس نے اپنے والد کی باندی سے اس گمان پر زنا کیا کہ وہ اس کے لئے حلال ہے تو اس پر حد لازم نہ ہوگی؛ کیونکہ یہ موقع اشتباہ میں جہل ہے، یہاں سے مصنف دوسری قسم یعنی موضع اشتباہ میں جہل کے عذر ہونے کی نظیر پیش کر رہے ہیں کہ لڑکے نے اپنے باپ کی باندی سے یہ گمان کر کے زنا کیا کہ وہ باندی اس کے لئے حلال ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس لڑکے پر حد زنا واجب نہ ہوگی؛ کیونکہ اس نے شبہ کے مقام میں زنا کیا ہے؛ کیونکہ املاک: ولد اور والد کے درمیان متصل ہوتے ہیں اور منافع ان دونوں کے درمیان دائر ہوتے ہیں یعنی باپ بیٹا ایک دوسرے کی ملک کو اپنی ملک اور ایک دوسرے کے منافع کو اپنا منافع سمجھتے ہیں؛ اسی وجہ سے ان دونوں میں سے ایک کی شہادت دوسرے کے حق میں جائز نہیں ہے اور نہ ایک دوسرے کو زکوۃ دے سکتے ہیں، پس ایسی حالت میں بسا اوقات لڑکے پر یہ بات مشتبہ ہو جاتی ہے کہ جب وہ باندی اصل یعنی باپ کے لئے حلال ہے تو جزء

یعنی بیٹے کے لئے بھی حلال ہے جیسا کہ ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹھانا جائز ہے اور شبہ حدود کو ساقط کر دیتا ہے لہذا یہاں بھی اس کے لڑکے پر حد لازم نہ ہوگی، ہاں اگر لڑکے نے باپ کی باندی کو اپنے اوپر حرام سمجھتے ہوئے بھی زنا کیا تو لڑکے پر حد واجب ہوگی۔

وَالنَّوْعُ الرَّابِعُ جَهْلٌ يَصْلُحُ عُذْرًا وَهُوَ جَهْلُ مَنْ اَسْلَمَ فِي دَارِ الْحَرْبِ فَاِنَّهُ يَكُوْنُ عُذْرًا لَهُ فِي الشَّرَائِعِ لِاَنَّهُ غَيْرُ مُقَصِّرٍ لِخَفَاءِ الدَّلِيْلِ وَكَذٰلِكَ جَهْلُ الْوَكِيْلِ وَالْمَاذُوْنِ بِالْاِطْلَاقِ وَضِدِّهٖ وَجَهْلُ الشَّفِيْعِ بِالْبَيْعِ وَالْمَوْلٰى بِجِنَايَةِ الْعَبْدِ وَالْبِكْرِ بِالْاِنْكَاحِ وَالْاَمَةِ الْمَنْكُوْحَةِ بِخِيَارِ الْعِتْقِ بِخِلَافِ الْجَهْلِ بِخِيَارِ الْبُلُوْغِ عَلٰى مَا عُرِفَ .

ترجمہ : اور چوتھی قسم ایسا جہل ہے جو عذر کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ اس شخص کا جہل ہے جس نے دار الحرب میں اسلام لایا تو یہ احکام شرع کے سلسلہ میں اس کے لئے عذر ہوگا کیونکہ وہ دلیل کے مخفی ہونے کی وجہ سے کوتاہی کرنے والا نہیں ہے اور ایسے ہی وکیل اور ماذون کا جہل ہے اطلاق اور اس کی ضد کے بارے میں اور شفیع کا جہل بیع کے بارے میں اور مولی کا جہل غلام کی جنایت کے بارے میں اور باکرہ کا جہل نکاح کرا دینے کے بارے میں اور منکوحہ باندی کا جہل خیار عتق کے بارے میں برخلاف خیار بلوغ کے جہل کے اس تفصیل کے مطابق جو معروف ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جہل کی چوتھی قسم وہ جہل ہے جو عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، رہی یہ بات کہ وہ کون سا جہل ہے جو عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے؟ تو مصنف نے فرمایا وہ کئی طرح کے جہل ہیں، ایک اس شخص کا جہل ہے جس نے دار الحرب میں اسلام لایا اور دار الاسلام کی طرف ہجرت نہیں کی تو احکام شرع کے بارے میں جہل اس اسلام لانے والے شخص کے لئے عذر ہوگا اور یہ شخص احکام شرع سے جاہل ہونے میں معذور سمجھا جائے گا ، احکام شرع: جیسے روزہ، نماز، حج، اور زکوۃ یہاں تک کہ اگر یہ شخص اسلام لانے کے بعد ایک مدت تک دار الحرب میں ٹھہرا رہا اور نماز نہ پڑھی اور نہ روزہ رکھا ، ان دونوں کی فرضیت کا علم نہ ہونے کی وجہ سے، تو یہ شخص معذور ہوگا اور اس پر ان دونوں کی قضا واجب نہ ہوگی، رہی یہ بات کہ ایسے شخص کا جہل عذر کیوں ہے؟ تو مصنف نے **لانه غير مقصر الخ**: سے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ شخص احکام شرع کی ادائیگی میں کوتاہی کرنے والا نہیں ہے؛ کیونکہ دلیل یعنی خطاب شرع اس شخص کے سامنے مخفی اور پوشیدہ ہے، مخفی اس لئے ہے کہ خطاب شرع اس کو نہیں پہونچا ہے نہ سن کر اور نہ شہرت کے ذریعہ کہ دار الحرب میں اس کو کوئی تبلیغ کرنے والا نہیں ہے اور نہ دار الحرب میں اس خطاب شرع کی شہرت ہے پس وہ شخص معذور اور غیر ماخوذ ہوگا۔

وكذلک جهل الوكيل والماذون بالاطلاق : اسی طرح وکیل اور عبد ماذون کا جہل اطلاق اور اس کی ضد کے بارے میں، یعنی جس طرح دار الحرب میں اسلام لانے والے کا جہل عذر ہے اسی طرح وکیل کا وکالت کے بارے میں جہل اور عبد ماذون کا اذن کے بارے میں جہل عذر کی صلاحیت رکھتا ہے یعنی کسی نے کسی شخص کو خرید و فروخت کا وکیل بنایا اور اس وکیل کو اس وکالت کے بارے میں علم نہیں ہے کہ فلاں نے ہم کو خرید و فروخت کا وکیل بنایا ہے، اسی طرح آقا نے اپنے غلام کو تجارت کرنے کی اجازت دی؛ لیکن اس اذن کا اس عبد کو علم نہیں ہے تو ان دونوں کا جہل: عذر ہوگا، یہاں تک کہ اگر وکیل نے وکالت کی خبر ملنے سے پہلے اور عبد نے اذن کی خبر ملنے سے پہلے کوئی تصرف اور خرید و فروخت کیا تو وکیل کا تصرف موکل پر اور عبد کا تصرف مولی پر نافذ اور لازم نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر موکل نے اپنے وکیل کو وکالت سے معزول کر دیا اور اس وکیل کو اس عزل کا علم نہ ہوا، اور مولی نے عبد ماذون کو مجور کر دیا یعنی تجارت کی اجازت سوخت کر لیا اور عبد کو اس حجر کا علم نہ ہوا تو ان دونوں کا جہل یعنی عزل اور حجر کا علم نہ ہونا عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے یہاں تک کہ عزل اور حجر کی خبر ملنے سے پہلے اگر ان دونوں نے تصرف کیا تو یہ تصرف مولی اور موکل پر نافذ ہوگا نہ کہ خود وکیل اور عبد پر، عبارت میں اطلاق سے مراد وکیل بنانا اور عبد کو تجارت کی اجازت دینا ہے، **ضده** کی ضمیر اطلاق کی طرف لوٹ رہی ہے، اور اطلاق کی ضد سے مراد وکیل کو وکالت سے معزول کر دینا اور عبد ماذون کو اذن سے مجور کر دینا ہے۔

وجهل الشفيع بالبيع : اور ایسے ہی شفیع کا بیع سے ناواقف ہونا عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، یعنی اگر کسی نے مثلا اپنا مکان بیچا اور شفیع کو اس بیع کا علم نہ

ہواتو اس کا یہ جہل عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے یہاں تک کہ اگر ایک مدت کے بعد اس بیع کا علم ہوا تو بھی اس کیلئے حق شفعہ ثابت ہوگا۔

والمولي بجناية العبد : ایسے ہی مولی کا جنایتِ عبد سے جہل عذر ہے یعنی غلام نے کوئی جنایت کی اور اس جنایت کا مولی کو علم نہ ہوا اور مولی نے اس غلام کو آزاد کر دیا یا فرخت کر دیا تو مولی فدیہ کو اختیار کرنے والا نہیں سمجھا جائے گا یعنی یہ نہ کہا جائے گا کہ مولی نے اس کو آزاد کر کے یا فروخت کر کے اس جنایت کے فدیہ دینے کو اختیار کر لیا ہے؛ بلکہ اس غلام کی قیمت اور دیت میں سے اقل اس مولی پر واجب ہوگا۔

والبكر بالانكاح : ایسے ہی باکرہ بالغہ کا اپنے نکاح سے جہل عذر ہوگا یعنی باکرہ بالغہ کے باپ نے اس کا نکاح غیر کفو میں کر دیا اور باکرہ بالغہ کو اس کا علم نہ ہوا تو یہ عدمِ علم اور جہل عذر ہوگا اور علم سے پہلے اس کا سکوت اس کی طرف سے رضا مندی نہ ہوگی؛ بلکہ علم کے بعد اس کو نکاح فسخ کرنے کا پورا اختیار ہوگا۔

والامة المنكوحه بخيار العتق : ایسے ہی منکوحہ باندی کا خیارِ عتق سے جہل عذر ہے یعنی اگر کسی نے اپنی باندی کا نکاح کیا اور آزاد کر دیا تو ایسی صورت میں باندی کو شرعاً خیارِ عتق حاصل ہوتا ہے یعنی اس کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ آزادی کے بعد اپنے نکاح کو باقی رکھے یا ختم کر دے؛ لیکن اس منکوحہ باندی کو یہ مسئلہ معلوم نہیں ہے کہ منکوحہ باندی کو خیارِ عتق حاصل ہوتا ہے، پس اس منکوحہ باندی کا اس مسئلہ سے ناواقف ہونا عذر ہے اور اس باندی کا آزادی کے بعد سکوت اختیار کرنا رضا مندی نہ ہوگی؛ بلکہ جب بھی اس کو یہ مسئلہ معلوم ہوگا اس کو خیارِ عتق حاصل ہوگا کہ وہ چاہے تو نکاح فسخ کر دے یا باقی رکھے۔

بخلاف الجهل بخيار البلوغ علي ما عرف الخ : ، برخلاف خیارِ بلوغ سے جہل اس تفصیل کے مطابق جو معروف ہے یعنی اگر صغیرہ کا نکاح اس کے باپ دادا کے علاوہ کسی ولی نے کر دیا اور صغیرہ نے بالغ ہونے کے بعد سکوت اختیار کیا تو اس کو یہ نکاح لازم ہو جائے گا اس صغیرہ کو خیارِ بلوغ کا مسئلہ معلوم نہ ہونا: عذر نہ ہوگا، چنانچہ سکوت کے بعد مسئلہ خیارِ بلوغ معلوم ہونے کے بعد اس کو خیارِ بلوغ حاصل نہ ہوگا اور اس مسئلہ خیارِ بلوغ سے جہل عذر نہ ہوگا؛ کیونکہ یہ صغیرہ آزاد ہے اس کے لئے دار الاسلام میں مسائل سیکھنا مشکل نہیں ہے، رہا باندی کا معاملہ تو اس کو مسائل سیکھنے کی فرصت نہیں ملتی ہے؛ اس لئے اس کا مسئلہ خیارِ عتق سے جہل عذر ہوگا۔

وَاَمَّاالسُّكْرُ فَهُوَ نَوْعَانِ سُكْرٌ بِطَرِيْقٍ مُبَاحٍ كَشُرْبِ الدَّوَاءِ وَشُرْبِ الْمُكْرَهِ وَالْمُضْطَرِّ وَاِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْاِغْمَاءِ وَسُكْرٌ بِطَرِيْقٍ مَحْظُوْرٍ وَاِنَّهُ لَايُنَافِي الْخِطَابَ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَاتَقْرَبُوْا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰى فَلَا يُبْطِلُ شَيْئًا مِنَ الْاَهْلِيَّةِ وَتَلْزَمُهُ اَحْكَامُ الشَّرْعِ وَتَنْفُذُ تَصَرُّفَاتُهُ كُلُّهَا اِلَّا الرِّدَّةُ اِسْتِحْسَانًا وَالْاِقْرَارُ بِالْحُدُوْدِ الْخَالِصَةِ لِلّٰهِ تَعَالٰى لِاَنَّ السَّكْرَانَ لَايَكَادُ يَثْبُتُ عَلٰى شَيْءٍ فَاُقِيْمَ السُّكْرُ مَقَامَ الرُّجُوْعِ فَيَعْمَلُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ الرُّجُوْعَ .

ترجمہ: اور بہر حال نشہ تو وہ دو قسموں پر ہے (ایک) نشہ بطریق مباح جیسے دواء کا پینا اور مکرہ اور مضطر کا شراب پینا اور بیشک یہ بیہوشی کے درجہ میں ہے اور (دوسری قسم) نشہ بطریق حرام اور بیشک یہ خطاب کے منافی نہیں ہے اللہ تعالی نے فرمایا اے ایمان والو! نشے کی حالت میں نماز کے قریب مت ہونا پس وہ (نشہ) اہلیت میں سے کسی چیز کو باطل نہیں کریگا اور اس کو احکام شرع لازم ہوں گے اور اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے سوائے ردت کے استحسانا اور (علاوہ) ان حدود کے اقرار کے جو اللہ تعالی کے لئے خالص ہیں اس لئے کہ نشہ میں مبتلا شخص کسی چیز پر ثابت نہیں رہے گا پس نشہ کو رجوع کے قائم مقام کر دیا گیا پس وہ عمل کرے گا اس اقرار میں جو رجوع کا احتمال رکھتا ہے۔

تشریح: سکر کہتے ہیں ایسے سرور کو جو عقل پر غالب ہو عقل کو زائل کیے بغیر یا سکر ایسی غفلت کو کہتے ہیں جو انسان کو خوشی اور نشاط سے لاحق ہوتی ہے اور بغیر کسی بیماری کے اعضاء میں فتور پیدا کر دیتی ہے، سکر بالاجماع حرام ہے۔

فهو نوعان الخ : چونکہ سکر کا طریقہ کبھی مباح اور کبھی ممنوع اور حرام ہوتا ہے اس لئے مصنف نے فرمایا سکر کی دو قسمیں ہیں ایک مباح طریقہ پر سکر جیسے وہ سکر جو دواء پینے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور جیسے مکرہ کا شراب پینا: اس کی صورت یہ ہے کہ مکرِہ کسی سے کہے شراب پیو ورنہ تمہارا عضو کاٹ دوں گا یا قتل کر

دوں گا پس وہ شخص شراب پی لے۔اور جیسے مضطر کا شراب پینا اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص پیاس سے بے چین ہو جائے اور شراب کے علاوہ مشروب نہ ہونے کی وجہ سے شراب پی لے ان تینوں صورتوں میں سکر اور نشہ مباح ہے۔

وانہ بمنزلۃ الاغماء : مصنف فرماتے ہیں کہ سکر کی یہ قسم یعنی سکر بطریق مباح: اغماء یعنی بیہوشی کے درجہ میں ہے کہ جیسے مغمی علیہ اور بیہوش آدمی کی طلاق، عتاق اور دیگر تمام تصرفات صحیح نہیں ہوتے ہیں اسی طرح اس شخص کی بھی طلاق، عتاق اور دیگر تمام تصرفات صحیح نہ ہوں گے۔

وانہ لاینافی الخطاب الخ : سکر کی دوسری قسم وہ سکر ہے جو بطریق حرام حاصل ہو؛ جیسے بغیر اکراہ اور بغیر اضطرار کے اختیار سے شراب پینا، مصنف فرماتے ہیں کہ یہ یعنی سکر بطریق ممنوع وحرام: خطاب کے منافی نہیں ہے یعنی ایسے شخص کی طرف شریعت کا خطاب متوجہ ہوتا ہے، اللہ تعالی نے فرمایا یا ایھا الذین آمنوا لاتقربو الصلوۃ وانتم سکاری اس آیت میں کہا گیا ہے کہ تم نشے کی حالت میں نماز کے قریب مت ہونا دیکھئے اس آیت میں اس شخص سے خطاب کیا گیا ہے جو نشے کی حالت میں ہو۔

فلا یبطل شیئا من الاھلیۃ الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ نشے کی حالت میں بھی آدمی کی طرف شریعت کا خطاب متوجہ ہوتا ہے اور وہ مکلف ہوتا ہے تو نشہ کچھ بھی اہلیت کو باطل نہ کریگا، اور اس کو احکام شرع مثلا نماز، روزہ وغیرہ لازم ہوں گے، اور اس کے تمام تصرفات مثلا طلاق، عتاق، بیع وشراء نافذ ہوں گے، مگر ردت: استحسانا، اور ان حدود کا اقرار جو خالص اللہ کے لئے ہیں یعنی نشے کی حالت میں اگر کوئی شخص مرتد ہو جائے اور نشے کی حالت میں کلمہ کفر کا تکلم کرے تو استحسانا اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، وجہ استحسان یہ ہے کہ ردت اسی وقت معتبر ہوتی ہے جب کہ بالقصد ہو، اور نشے کی حالت میں اگر چہ آدمی زجراً شریعت کا مخاطب اور احکام کا مکلف ہوتا ہے؛ لیکن نشے کی حالت میں قصد نہیں پایا جاتا ہے پس اس کی ردت معتبر نہ ہوگی اور اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، ایسے ہی اگر کوئی شخص ایسے حدود کا اقرار کرے جو اللہ کے لئے خالص ہیں جیسے کوئی شخص شرب خمر، زنا، اور سرقہ کا اقرار کرے تو اس پر حد جاری نہ کی جائے گی؛ اس لئے کہ حد اس وقت واجب ہوتی ہے جب نشے میں مبتلا شخص کے اقرار پر کوئی چیز ثابت ہوتی ہو اور نشے میں مبتلا شخص کے اقرار پر کوئی چیز ثابت ہوتی نہیں ہے پس سکر کو رجوع کے قائم مقام کر دیا جائے گا یعنی یہ کہا جائے گا کہ اس شخص نے حد کا اقرار کیا تھا؛ لیکن اس سے رجوع کر لیا ہے اور رجوع سے حد ساقط ہو جاتی ہے پس نشہ میں مبتلا شخص کے اقرار کرنے کی وجہ سے بسبب رجوع حد ساقط ہو جائے گی، اگر نشہ میں مبتلا شخص نے اللہ کے حقوق کے علاوہ حدود کا اقرار کیا مثلا حد قذف یا قصاص کا تو اس کو ساقط کرنے میں سکر مؤثر نہ ہوگا اور اس پر حد اور قصاص جاری ہوگا۔

وَاَمَّا الْهَزْلُ فَتَفْسِيْرُهُ اَللَّعِبُ وَهُوَ اَنْ يُّرَادَ بِالشَّيْءِ غَيْرُ مَاوُضِعَ لَهُ فَلَا يُنَافِي الرِّضَاءَ بِالْمُبَاشَرَةِ وَلِهٰذَا يُكَفَّرُ بِالرِّدَّةِ هَازِلًا لٰكِنَّهُ يُنَافِي اِخْتِيَارَ الْحُكْمِ وَالرِّضَاءَ بِهٖ بِمَنْزِلَةِ شَرْطِ الْخِيَارِ فِي الْبَيْعِ فَيُؤَثِّرُ فِيمَا يَحْتَمِلُ النَّقْضَ كَالْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ فَاِذَا تَوَاضَعَا عَلَى الْهَزْلِ بِاَصْلِ الْبَيْعِ يَنْعَقِدُ الْبَيْعُ فَاسِدًا غَيْرَ مُوْجِبٍ لِلْمِلْكِ وَاِنِ اتَّصَلَ بِهِ الْقَبْضُ كَخِيَارِ الْمُتَبَايِعَيْنِ وَكَمَا اِذَا شُرِطَ الْخِيَارُ لَهُمَا اَبَدًا فَاِذَا نَقَضَ اَحَدُهُمَا اِنْتَقَضَ وَاِنْ اَجَازَاهُ جَازَ لٰكِنَّ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ يَجِبُ اَنْ يَّكُوْنَ مُقَدَّرًا بِالثَّلٰثِ.

ترجمہ: اور بہر حال ہزل تو اس کی تفسیر لعب ہے اور وہ یہ ہے کہ شیء سے غیر ماوضع لہ مراد لیا جائے پس وہ (ہزل) رضا بالمباشرہ کے منافی نہ ہوگا اسی وجہ سے ہازلا مرتد ہونے کی وجہ سے اس کو کافر قرار دیا جائے گا لیکن وہ حکم کو اختیار کرنے اور اس (حکم) پر راضی ہونے کے منافی ہے بیع میں خیار کی شرط کے درجہ میں پس وہ (ہزل) ان چیزوں میں مؤثر ہوگا جو نقض کا احتمال رکھتی ہیں جیسے بیع اور اجارہ پس جب دونوں اصل بیع کے ساتھ ہزل پر اتفاق کر لے تو بیع فاسد بن کر منعقد ہوگی ملک کو واجب کرنے والی نہ ہوگی اگر چہ اس سے قبضہ متصل ہو جیسے متبایعین کا (ایک ساتھ) خیار شرط اور جیسے جب ان دونوں کے لئے دائمی خیار شرط ہو پس جب ان دونوں میں سے ایک نے بیع کو توڑا تو بیع ٹوٹ جائے گی اور اگر ان دونوں نے (ایک ساتھ) اجازت دی تو وہ (بیع) جائز ہو جائے گی لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب ہوگا کہ اجازت کا وقت تین دن کے ساتھ مقدر ہو۔

تشریح: عوارض مکتسبہ میں سے ایک ہزل ہے، ہزل کی تفسیر یعنی لغوی معنی لعب (کھیل) ہے، جد (سنجیدگی) کی ضد ہے، اور ہزل کا اصطلاحی معنی یہ ہے کہ شی یعنی جس لفظ سے ہزل کیا ہے اس لفظ سے اس کا معنی غیر موضوع لہ مراد لیا جائے؛ لیکن چونکہ مجاز میں بھی معنی غیر موضوع لہ مراد ہوتا ہے اس لئے یہ تعریف ٹھیک نہیں ہے، ہزل کی زیادہ واضح اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ: ہزل ایسا لفظ ہے جس کا نہ معنی حقیقی مراد ہو اور نہ معنی مجازی مراد ہو؛ بلکہ اس سے مذاق مقصود ہو۔

فلا ینافی الرضاء بالمباشرۃ الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ ہزل رضاء بالمباشرۃ کے منافی نہیں ہے یعنی ہازل جس لفظ سے ہزل کر رہا ہے اس کے استعمال سے راضی ہوتا ہے اور اپنے اختیار سے استعمال کرتا ہے، اسی وجہ سے ہازلاً مرتد ہونے کی وجہ سے اس کو کافر قرار دیا جائے گا یعنی اگر کوئی شخص مذاق میں کلمہ کفر بولے تو وہ مرتد ہو جائے گا اور اس کے مرتد ہونے کی وجہ سے اس کو کافر قرار دیا جائے گا؛ کیونکہ ہزل رضامندی اور اختیار سے ہوتا ہے اور رضامندی اور اختیار سے کلمہ کفر بولنا: دین حق کا استخفاف ہے اور یہ کفر ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ ہزل اختیار حکم اور رضاء حکم کے منافی ہے یعنی اس کے ہزل پر جو حکم لگے گا ہازل شخص اس حکم کا قصد و ارادہ نہیں کرتا ہے اور نہ اس حکم سے راضی ہوتا ہے، لہذا ہزل سے وہ احکام ثابت نہ ہوں گے جو رضاء اور اختیار پر موقوف ہوتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ، ہاں ہزل سے وہ احکام ثابت ہوں گے جو رضاء اور اختیار پر موقوف نہیں ہوتے ہیں جیسے طلاق اور عتاق۔

بمنزلۃ شرط الخیار فی البیع الخ : ہزل: شرط خیار فی البیع کے درجہ میں ہے کہ جس طرح بیع میں خیار شرط کی صورت میں **من لہ الخیار** نفس بیع پر راضی ہوتا ہے اور حکم بیع یعنی ثبوت ملک پر راضی نہیں ہوتا ہے اسی طرح ہزل میں بھی ہازل: الفاظ ہزل سے راضی ہوتا ہے؛ لیکن حکم ہزل سے راضی نہیں ہوتا ہے پس ہزل ہر اس حکم میں مؤثر ہو گا جو حکم: نقض یعنی فسخ کا احتمال رکھتا ہے جیسے بیع اور اجارہ کہ یہ دونوں فسخ کا احتمال رکھتے ہیں، ہزل ان احکام میں اس لئے مؤثر ہے کہ ایسے احکام کا ثبوت موقوف ہوتا ہے رضاء اور اختیار پر اور ہازل الفاظ ہزل کے حکم سے راضی ہوتا نہیں ہے اس لئے ہزل کے ذریعہ ایسے احکام مثلاً بیع اور اجارہ کا حکم ثابت نہ ہو گا بلکہ ہزل کی وجہ سے بیع و اجارہ فسخ ہو جائے گا، ہزل کی وجہ سے بیع و اجارہ کا فسخ ہونا یہی بیع و اجارہ میں ہزل کا مؤثر ہونا ہے ؛لیکن شرط ہے کہ ایسے احکام کے انعقاد کے وقت بائع اور مشتری صراحت کر دے کہ ہم یہ بیع مذاق میں کر رہے ہیں، اور ہر وہ احکام جس کا تعلق صرف تلفظ سے ہو کہ صرف لفظ سے ہی ثابت ہو جائے اور اس کا ثبوت اختیار اور رضاء پر موقوف نہ ہو تو وہ احکام: ہزل سے ثابت ہو جائیں گے جیسے طلاق اور عتاق کہ اس کا حکم: رضاء پر موقوف نہیں ہے؛ لیکن ایسے احکام کو ساقط کرنے میں ہزل مؤثر نہ ہو گا یعنی ہزل کی وجہ سے طلاق اور عتاق فسخ نہ ہوں گے۔

فاذا تواضعا علی الهزل باصل البیع الخ : پس جب بائع اور مشتری نے اصل بیع کے ساتھ ہزل پر اتفاق کر لیا تو بیع فاسد بن کر منعقد ہو گی جو ملک کو ثابت نہیں کریگی اگر چہ اس سے قبضہ متصل ہو یعنی بائع اور مشتری نے تنہائی میں اتفاق کیا کہ ہم لوگ لوگوں کے سامنے بیع و شراء کا معاملہ کریں گے؛ لیکن ہمارا یہ عقد بیع مذاقاً ہو گا حقیقۃً نہ ہو گا چنانچہ ایسا ہی کیا تو اس صورت میں بیع فاسد بن کر منعقد ہو جائے گی اور یہ بیع ملک کو ثابت نہیں کرے گی؛ کیونکہ یہ دونوں بائع اور مشتری: حکم بیع یعنی ثبوت ملک پر راضی نہیں ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ مذاقاً عقد بیع کی صورت میں اگر چہ بیع سے قبضہ متصل ہو کہ مشتری نے مبیع پر قبضہ کر لیا ہو اور بائع نے ثمن پر قبضہ کر لیا ہو پھر بھی اس بیع کا حکم یعنی ملک ثابت نہ ہو گا یہاں تک کہ اگر مبیع غلام ہو اور اس پر قبضہ کر کے مشتری نے آزاد کر دیا تو اس کا اعتاق نافذ نہ ہو گا؛ کیونکہ مشتری کے لئے اس مبیع پر ملکیت ثابت نہیں ہے، رہا بیع کا منعقد ہونا تو اس وجہ سے ہے کہ سبب یعنی ان دونوں کا قول **بعت** اور **اشتریت** ان دونوں کی رضامندی اور اختیار سے وجود میں آیا ہے، رہا اس بیع کا فاسد ہونا تو اس لئے کہ ان دونوں نے یہ بیع مذاقاً کیا ہے۔

کخیار المتبایعین: جیسے متبایعین کا خیار شرط، مصنف فرماتے ہیں کہ جیسے متبایعین یعنی بائع اور مشتری دونوں کو ایک ساتھ خیار شرط حاصل ہو تو اس صورت میں ملک ثابت نہیں ہوتی ہے اگر چہ قبضہ بھی ہو گیا ہو پس جب بیع کی اس صورت میں جو صحیح ہے ملک ثابت نہیں ہوتی ہے تو اصل بیع کے ساتھ ہزل پر اتفاق کی صورت میں جو کہ فاسد ہے بدرجہ اولی ملک ثابت نہ ہو گی۔

وَ كَمَا اِذَا شَرَطَ الْخِيَارُ لَهُمَا اَبَدًا الخ : اور عاقدین کا ہزل پر اتفاق کرنا ایسا ہے جیسا کہ دونوں نے اپنے لئے مدت غیر معینہ کے لئے خیار کی شرط لگادی ہو کیونکہ جس طرح خیار مؤبد کی صورت میں بیع فاسد ہے اور ملک ثابت نہیں ہوتی ہے اسی طرح ہزل پر اتفاق کی صورت میں بھی بیع فاسد ہوگی اور ملک ثابت نہیں ہوگی۔ مصنف فرماتے ہیں کہ جب بائع اور مشتری ہزل پر اتفاق کر کے بیع کرے تو اس صورت میں اگر چہ بیع فاسد ہو کر منعقد ہوتی ہے؛ لیکن اگر دونوں بائع اور مشتری اس بیع کو جائز اور درست قرار دیدے تو یہ عقد بیع جائز ہو جائے گا، اگر صرف ایک شخص اجازت دے اور ایک شخص بیع کو توڑ دے تو یہ بیع ٹوٹ جائے گی اور یہ عقد بیع صحیح نہ ہوگی، رہی یہ بات کہ اس مذاق بیع کو یہ دونوں بائع اور مشتری کب تک جائز قرار دے سکتے ہیں؟ تو مصنف فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اجازت کا وقت تین ایام کے ساتھ مقدر ہے یعنی تین دن کے اندر اندر دونوں اس بیع کو جائز قرار دے سکتے ہیں، صاحبینؒ کے نزدیک اجازت کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے۔

وَلَوْ تَوَاضَعَا عَلَى الْبَيْعِ بِاَلْفَيْ دِرْهَمٍ اَوْعَلَى الْبَيْعِ بِمِائَةِ دِيْنَارٍ عَلٰى اَنْ يَّكُوْنَ الثَّمَنُ اَلْفَ دِرْهَمٍ فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَالتَّسْمِيَةُ صَحِيْحَةٌ فِي الْفَصْلَيْنِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَقَالَ صَاحِبَاهُ يَصِحُّ الْبَيْعُ بِاَلْفِ دِرْهَمٍ فِي الْفَصْلِ الْاَوَّلِ وَبِمِائَةِ دِيْنَارٍ فِي الْفَصْلِ الثَّانِيْ لِاِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالْمُوَاضَعَةِ فِي الثَّمَنِ مَعَ الْجِدِّ فِيْ اَصْلِ الْعَقْدِ فِي الْفَصْلِ الْاَوَّلِ دُوْنَ الثَّانِيْ وَاِنَّا نَقُوْلُ بِاَنَّهُمَا جَدَّا فِيْ اَصْلِ الْعَقْدِ وَالْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَةِ فِي الْبَدَلِ يَجْعَلُهُ شَرْطًا فَاسِدًا فِي الْبَيْعِ فَيَفْسُدُ الْبَيْعُ فَكَانَ الْعَمَلُ بِالْاَصْلِ اَوْلٰى مِنَ الْعَمَلِ بِالْوَصْفِ عِنْدَ تَعَارُضِ الْمُتَوَاضِعَيْنِ فِيْهِمَا .

ترجمہ: اور اگر دونوں نے دو ہزار درہم کے عوض بیع پر اتفاق کیا یا سو دینار کے عوض بیع پر اتفاق کیا اس شرط پر کہ ثمن ایک ہزار درہم ہوگا پس ہزل باطل اور تسمیہ صحیح ہے دونوں صورتوں میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک اور ان کے دونوں اصحاب نے کہا پہلی صورت میں ایک ہزار درہم کے عوض بیع صحیح ہوگی اور دوسری صورت میں ایک سو دینار کے عوض؛ عمل کے ممکن ہونے کی وجہ سے ثمن میں اتفاق پر سنجیدگی کے ساتھ اصل عقد میں پہلی صورت میں نہ کہ دوسری صورت میں اور ہم کہتے ہیں ان دونوں نے اصل عقد میں (بیع جائز کا) قصد کیا ہے اور بدل (ثمن) میں موافقت پر عمل کرنا اس کو بیع میں شرط فاسد بنا دیتا ہے پس بیع فاسد ہو جائے گی پس اصل پر عمل زیادہ بہتر ہے وصف پر عمل سے ان (اصل اور وصف) میں دونوں اتفاقوں کے تعارض کے وقت۔

تشریح: جب مصنف اصل بیع کے ساتھ ہزل کی بحث سے فارغ ہو گئے تو یہاں سے عوض بیع کی مقدار کے ساتھ ہزل کی بحث کو شروع کر رہے ہیں، چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ اگر بائع اور مشتری نے دو ہزار درہم کے عوض یا سو دینار کے عوض بیع پر اتفاق کیا اس شرط کے ساتھ کہ اصل ثمن ایک ہزار درہم ہو گا یعنی دونوں نے اتفاق کیا کہ ہم دونوں کے درمیان ایک ہزار درہم کے عوض بیع طے ہوگئی؛ لیکن لوگوں کے سامنے مذاقاً دو ہزار درہم، یا سو دینار ظاہر کریں گے چنانچہ دونوں نے ایسا ہی کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں ہزل باطل ہوگا اور لوگوں کے سامنے جو دو ہزار درہم یا سو دینار مقرر کیا ہے وہ صحیح ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے دونوں صاحب یعنی صاحبینؒ نے کہا کہ پہلی صورت یعنی دو ہزار والی صورت میں بیع ایک ہزار درہم (جو ان دونوں کے درمیان سنجیدگی کے ساتھ طے ہے) کے عوض صحیح ہوگی اور دوسری صورت میں ایک سو دینار کے عوض بیع صحیح ہوگی جو اس نے لوگوں کے سامنے مذاقاً طے کیا تھا، حاصل یہ کہ اختلاف پہلی صورت میں ہے نہ کہ دوسری صورت میں۔

لامكان العمل بالمواضعة الخ : عمل کے ممکن ہونے کی وجہ سے ثمن میں اتفاق پر سنجیدگی کے ساتھ اصل عقد میں پہلی صورت میں۔ صاحبین نے کہا تھا کہ پہلی صورت میں ایک ہزار کے عوض بیع صحیح ہوگی جو ان دونوں کے درمیان سنجیدگی کے ساتھ طے تھی، یہاں سے مصنف اس کی وجہ بتا رہے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ پہلی صورت میں سنجیدگی کے ساتھ جس ثمن (ایک ہزار) پر اصل عقد میں اتفاق کیا ہے اس اتفاق پر اور ہزل کے ساتھ لوگوں کے سامنے جس ثمن (دو ہزار) پر اتفاق کیا ہے اس اتفاق پر یعنی دونوں اتفاقوں پر عمل ممکن ہے کہ وہ ایک ہزار اس دو ہزار کے ضمن میں پایا جاتا ہے پس ایک ہزار کے عوض بیع

صحیح ہو جائے گی اور دوسرا ایک ہزار جو مذاقاً ہے باطل ہو جائے گا؛ کیونکہ اس دوسرے ایک ہزار کا بائع کی طرف سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا؛ کیونکہ ان دونوں کے آپس میں ایک ہی ہزار طے ہے اور ہر وہ شرط جس کا بندہ کی طرف سے مطالبہ نہ کیا جائے اس کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوتی ہے، اور بیع کو صحیح کرنے کے لئے اس دوسرے ایک ہزار کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہے، پس اس دوسرے ایک ہزار کا ذکر (جو مذاقاً ہوا تھا) اور اس کا عدمِ ذکر دونوں برابر ہیں، پس ثمن صرف ایک ہزار ہوگا اور وہ ایک ہزار جس کا ہزلاً ذکر کیا ہے وہ ثمن نہ ہوگا۔

دون الثانی : رہی یہ بات کہ صاحبین کے نزدیک دوسری صورت میں سو دینار کے عوض جو لوگوں کے درمیان مذاقاً طے تھا: بیع منعقد کیوں ہوگی؟ تو مصنف یہاں سے اس کا جواب دے رہے ہیں کہ اس دوسری صورت میں دونوں اتفاقوں پر عمل ممکن نہیں ہے یعنی ایک ہزار پر اتفاق جو سنجیدگی سے طے ہوا تھا اصل عقد میں اور سو دینار پر اتفاق جو مذاقاً لوگوں کے سامنے طے ہوا تھا ان دونوں اتفاقوں پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے؛ کیونکہ ایک ہزار پر سنجیدگی کے ساتھ اتفاق کرنا تقاضا کرتا ہے کہ بیع صحیح ہو اور سو دینار پر مذاقاً اتفاق کرنا تقاضا کرتا ہے کہ عقد بیع ثمن سے خالی ہو؛ کیونکہ لوگوں کے سامنے جو مذکور ہے یعنی سو دینار مذاق ہونے کی وجہ سے ثمن نہیں ہے اور ایک ہزار درہم جو مقصود ہے وہ ذکر نہیں کیا گیا ہے پس یہ ایک ہزار ثمن نہ ہوگا؛ کیونکہ ثمن وہ ہوتا ہے جو مذکور ہو پس یہ عقد بیع ثمن سے خالی ہونے کی وجہ سے فاسد ہو جانا چاہئے تھا، پس اس بیع کو صحیح کرنے کے لئے ضروری ہوا کہ ان دونوں اتفاقوں میں سے ایک کو لے لیا جائے اور ایک کو چھوڑ دیا جائے، چنانچہ ہم نے عقد بیع میں سنجیدگی کے ساتھ ایک ہزار درہم پر اتفاق کو لے لیا تاکہ بیع صحیح ہو جائے؛ کیونکہ اسی ایک ہزار کے عوض بیع کا معاملہ طے ہے، اور جنس ثمن میں موافقت بالہزل کو چھوڑ دیا جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سو دینار کے سلسلہ میں ہزل اور مذاق باطل ہوگا اور جب ہزل باطل ہو گیا تو تسمیہ یعنی سو دینار واجب ہوں گے، پس بیع صحیح ہوگی اور ایک سو دینار واجب ہوگا

و انا نقول بانهما جدا فی اصل العقد الخ : یہاں سے مصنف امام ابوحنیفہ کی طرف سے صاحبین کی بات کا جواب دے رہے ہیں کہ صاحبین کا یہ کہنا کہ پہلی صورت میں اصل بیع میں سنجیدگی پر اتفاق اور مقدار ثمن میں ہزل پر اتفاق کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے. ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ جس طرح دوسری صورت میں اصل بیع میں سنجیدگی پر اتفاق اور جنس ثمن میں ہزل پر اتفاق کے درمیان تعارض ہے اسی طرح پہلی صورت میں بھی اصل بیع پر اتفاق اور مقدار ثمن میں ہزل پر اتفاق کے درمیان تعارض ہے اور وہ اس طرح کہ ان دونوں نے جو یہ طے کیا تھا کہ اصل بیع ایک ہزار درہم کے عوض ہوگی اور مذاقاً دو ہزار کا ذکر کریں گے تو ان دو ہزار میں سے ایک ہزار تو ثمن ہوگا جو سنجیدگی کے ساتھ طے ہوا تھا اور دوسرا ایک ہزار ثمن ہونے سے خارج ہوگا پس اس ایک ہزار زائد کو قبول کرنے کی شرط شرط فاسد ہوگی اور بیع فاسد ہو جائے گی، اور اصل بیع میں سنجیدگی پر اتفاق تقاضا کرتا ہے کہ عقد بیع صحیح ہو جائے پس ان دونوں اتفاقوں کے درمیان بھی تعارض ہو گیا، پس ہم نے اصل بیع میں سنجیدگی پر اتفاق کو اختیار کیا؛ کیونکہ یہ اتفاق اصل عقد میں اتفاق ہے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اصل عقد درست ہوگا اور مقدار ثمن میں ہزل پر اتفاق کو چھوڑ دیا جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دو ہزار کے سلسلہ میں ہزل اور مذاق باطل ہوگا اور جب ہزل باطل ہو گیا تو تسمیہ یعنی دو ہزار درہم واجب ہوں گے، مقدار ثمن میں ہزل پر اتفاق کو اس لئے چھوڑ دیا کہ یہ اتفاق وصف ہے؛ کیونکہ بیع کے اندر ثمن تابع ہوتا ہے جیسا کی وصف موصوف کے تابع ہوتا ہے، اور اصل بیع میں سنجیدگی پر اتفاق: اصل ہے؛ کیونکہ اس موافقت سے بیع منعقد ہو جائے گی اور بیع کا منعقد ہونا ہی دونوں کا مقصود ہے اور مقصودِ شی اصل ہوتا ہے لہذا یہ موافقت اصل ہوگی اور اصل پر عمل اولی ہے وصف پر عمل سے دو اتفاقوں کے اصل اور وصف میں تعارض کے وقت۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ النِّكَاحِ حَيْثُ يَجِبُ الْاَقَلُّ بِالْاِجْمَاعِ لِاَنَّ النِّكَاحَ لَايَفْسُدُ بِالشَّرْطِ الْفَاسِدِ فَاَمْكَنَ الْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَتَيْنِ وَلَوْ ذَكَرَا فِي النِّكَاحِ الدَّنَانِيْرَ وَغَرْضُهُمَا الدَّرَاهِمُ يَجِبُ مَهْرُ الْمِثْلِ لِاَنَّ النِّكَاحَ يَصِحُّ بِغَيْرِ تَسْمِيَةٍ بِخِلَافِ الْبَيْعِ .

ترجمہ: اور یہ (بیع) نکاح کے برخلاف ہے اس طور پر کہ بالاجماع اقل مہر واجب ہوگا کیونکہ نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے پس دونوں

اتفاقوں پر عمل کرنا ممکن ہوگا اور اگر دونوں (میاں بیوی) نے نکاح میں دنانیر کوذکر کیا اور ان دونوں کی غرض دراہم ہیں تو مہر مثل واجب ہوگا؛ کیونکہ نکاح بغیر مہر ذکر کئے صحیح ہو جاتا ہے برخلاف بیع کے۔

تشریح: اور یہ بیع: نکاح کے برخلاف ہے اس طور پر کہ بالاجماع اقل مہر واجب ہوگا، مصنف فرماتے ہیں کہ بیع کا معاملہ نکاح کے معاملہ کے برخلاف ہے، صورت مسئلہ یہ ہے کہ زوجین نے سنجیدگی کے ساتھ عقد نکاح کو طے کیا؛ لیکن مرد نے عورت سے یا اس کے ولی سے کہا کہ مہر حقیقت میں ایک ہزار ہوگا اور لوگوں کے سامنے مذاقا دو ہزار مقرر کیا جائے گا اور اس بات پر بیوی یا اس کے ولی نے اتفاق کیا تو مصنف فرماتے ہیں کہ بالاجماع یعنی امام صاحب اور صاحبین سب کے نزدیک ان دو ہزار اور ایک ہزار میں سے اقل یعنی ایک ہزار واجب ہوگا، اور یہ بیع کے برخلاف ہے اس طور پر کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک بیع میں دو ہزار واجب ہوگا جو مذاقا طے ہوا ہے، اور صاحبین کے نزدیک ایک ہزار واجب ہوگا یعنی صاحبین کے نزدیک تو بیع اور نکاح کا حکم یکساں ہیں البتہ امام صاحب کے نزدیک، بیع اور نکاح میں فرق ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ ایک ہزار زائد جس پر ان دونوں نے مذاقا اتفاق کیا ہے شرط فاسد ہے جیسا کہ بیع میں گذرا پس اس شرط فاسد کا بیع میں اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ بیع شرط فاسد سے فاسد ہو جاتی ہے برخلاف نکاح کے لان النکاح لایفسد بالشروط الفاسدۃ کہ نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے جب نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے تو دونوں اتفاقوں پر عمل کرنا ممکن ہوگا یعنی اصل نکاح میں یک ہزار پر سنجیدگی کے ساتھ موافقت: اور ہزلاً دو ہزار مہر پر موافقت کے درمیان تعارض نہیں ہے ان دونوں اتفاقوں پر عمل کرنا ممکن ہے؛ کیونکہ اصل عقد پر سنجیدگی کے ساتھ اتفاق: نکاح کے صحیح ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور ہزلاً دو ہزار مقدار مہر پر اتفاق صحت نکاح کے منافی نہیں ہے؛ کیونکہ ہزل مذکور پر اتفاق کی صورت میں زیادہ سے زیادہ شرط فاسد کا ارتکاب ہوگا اور نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے پس پہلے اتفاق پر عمل صحت نکاح کا فائدہ دے گا اور دوسرے اتفاق پر عمل اس بات کا فائدہ دے گا کہ الف اور الفین میں سے اقل مہر یعنی ایک ہزار واجب ہوگا۔

ولو ذکرا الخ: اور اگر شوہر اور بیوی (یا بیوی کے ولی) دونوں نے دنانیر کوذکر کیا اور ان دونوں کی غرض دراہم ہوں تو اس صورت میں شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسمی یعنی دنانیر مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے؛ کیونکہ ان دونوں نے اس سے ہزل کا ارادہ کیا ہے، اور مال: ہزل سے ثابت نہیں ہوتا ہے، اسی طرح وہ دراہم بھی مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے جو ان دونوں کا مقصود ہے؛ کیونکہ ان دونوں نے عقد میں دراہم کا ذکر نہیں کیا ہے اور بغیر ذکر کے مہر ثابت نہیں ہوتا ہے، گویا کہ مرد نے بغیر مہر کے اس عورت سے نکاح کیا؛ لیکن نکاح فاسد نہ ہوگا؛ کیونکہ نکاح بغیر مہر مقرر ہوئے ہوئے بھی صحیح ہو جاتا ہے اور بغیر مہر مقرر کئے ہوئے نکاح کی صورت میں مہر مثل واجب ہوتا ہے پس اس صورت میں مہر مثل واجب ہوگا وھو المدعی ، برخلاف بیع کے کہ بیع بغیر ثمن مقرر کئے ہوئے صحیح نہیں ہوتی ہے پس جب بیع ثمن سے خالی ہو تو بیع فاسد ہو جائے گی پس ممکن نہ ہوگا دونوں اتفاقوں پر عمل کرنا جنس ثمن کے ساتھ مذاق کی صورت میں اور اصل بیع کے ساتھ سنجیدگی کی صورت میں جیسا کی اس کی تقریر گذر چکی ہے۔

وَلَوْهَزَلَا بِاَصْلِ النِّكَاحِ فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَالْعَقْدُ لَازِمٌ وَكَذٰلِكَ الطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ وَالْعَفْوُ عَنِ الْقِصَاصِ وَالْيَمِيْنُ وَالنَّذْرُ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثَلٰثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ اَلنِّكَاحُ وَالطَّلَاقُ وَالْيَمِيْنُ وَلِاَنَّ الْهَازِلَ مُخْتَارٌ لِلسَّبَبِ رَاضٍ بِهٖ دُوْنَ حُكْمِهٖ وَحُكْمُ هٰذِهِ الْاَسْبَابِ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَالتَّرَاخِيَ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ لَايَحْتَمِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ.

ترجمہ: اور اگر ان (عورت اور مرد) دونوں نے اصل نکاح کے ساتھ ہزل کیا تو ہزل باطل ہوگا اور عقد لازم ہوگا اور ایسے ہی طلاق، عتاق، عفو عن القصاص، یمین، اور نذر ہے حضور علیہ السلام کے قول کی وجہ سے کہ تین چیزیں ایسی ہیں جن میں سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے اور ان میں مذاق بھی سنجیدگی ہے یعنی نکاح، طلاق، اور یمین اور اس لئے کہ ہازل سبب کو اختیار کرنے والا (اور) اس سے راضی ہونے والا ہے نہ کہ اس کے حکم سے اور ان اسباب کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ وہ (ان اسباب میں سے ہر ایک) خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح: اور اگر مرد اور عورت دونوں نے اصل نکاح کے ساتھ ہزل کیا بایں طور کے مرد نے عورت سے کہا کہ میں لوگوں کے سامنے تم سے نکاح کروں گا ؛لیکن ہمارے درمیان نکاح نہ ہوگا یا اس عورت کے ولی سے کہا میں لوگوں کے سامنے فلانہ سے نکاح کروں گا؛ لیکن ہمارے درمیان نکاح نہ ہوگا پھر اس نے ایسا کیا تو اس صورت میں ہزل باطل ہوگا اور عقد نکاح لازم ہوگا، ایسے ہی طلاق، عتاق، عفوعن القصاص، یمین اور نذر ہے یعنی جس طرح اصل نکاح کے ساتھ مذاق باطل اور عقد لازم ہوتا ہے اسی طرح طلاق، عتاق، عفوعن القصاص، یمین، اور نذر میں بھی مذاق باطل اور عقد لازم ہوتا ہے، چنانچہ اگر مرد اپنی بیوی سے اس بات پر اتفاق کر لے میں تجھ کو لوگوں کے سامنے طلاق دوں گا؛ لیکن حقیقت میں طلاق نہ ہوگی، یا آقا اپنے غلام سے کہے میں لوگوں کے سامنے تجھ کو آزاد کروں گا؛ لیکن حقیقت میں تو آزاد نہ ہوگا، یا ولی مقتول مذاقا قصاص معاف کر دے، یا مذاقا قسم کھائے، یہاں یمین سے مراد اللہ کی قسم کھانا نہیں ہے بلکہ مراد تعلیق ہے اب مذاقا قسم کھانے کا مطلب یہ ہوگا کہ مرد اپنی بیوی کے ساتھ اتفاق کرے کہ میں مذاقا تمہاری طلاق کو کسی چیز پر معلق کروں گا؛ لیکن واقع میں ایسا نہ ہوگا؛ یا آقا اپنے غلام سے اتفاق کر لے کہ میں مذاقا تمہارے عتق کو کسی چیز پر معلق کروں گا؛ لیکن حقیقت میں ایسا نہ ہوگا، یا مذاقا نذر مانے، تو ان تمام صورتوں میں ہزل باطل ہو جائے گا اور عقد لازم ہوگا۔ نکاح، طلاق، اور یمین پر دلیل نقلی حضور علیہ السلام کی یہ حدیث ہے **ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين** کہ تین چیزیں ایسی ہیں جن میں سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے اور ان میں مذاق بھی سنجیدگی ہے اور وہ نکاح، طلاق، اور یمین ہے، ایک روایت میں نکاح، طلاق، اور عتاق کا ذکر ہے اور بعض روایت میں اربع کا لفظ آیا ہے اور نذر کا اضافہ ہے، رہا عفوعن القصاص تو اس کا ثبوت دلالت النص سے ہے وہ اس طور پر کہ عفوعن القصاص اعتاق کے قبیل سے ہے کہ جس طرح اعتاق غلام کو جو مردہ کی طرح ہے زندہ کرتا ہے اسی طرح عفوعن القصاص قاتل کو زندہ کرتا ہے، اب مطلب یہ ہوگا کہ یہ تمام چیزیں جس طرح سنجیدگی سے واقع ہو جاتی ہیں اسی طرح مذاق سے بھی واقع ہو جاتی ہیں، یہ تو دلیل نقلی کا بیان ہوا، رہی دلیل عقلی تو مصنف اس کو **لان الهازل الخ** سے بیان کر رہے ہیں کہ ان تمام عقود میں مذاق کرنے والا شخص سبب کو یعنی ان عقود کے تکلم کو اختیار کرنے والا اور اس سبب سے راضی ہونے والا ہے؛ لیکن ان عقود کے حکم سے راضی نہیں ہے، اور ان چیزوں کے حکم کے وقوع کے لئے اس حکم پر راضی ہو نا شرط نہیں ہے؛ بلکہ محض سبب کا پایا جانا کافی ہے کہ اگر سبب پایا جائے تو حکم واقع ہو جائے گا خواہ وہ حکم پر راضی ہو یا راضی نہ ہو۔

وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد والتراخي الخ : اور ان اسباب کا حکم یعنی مذکورہ معاملات: نکاح، طلاق عتاق، عفوعن القصاص ،یمین اور نذر کا جو حکم ہے وہ فسخ وغیرہ کے ذریعہ رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور نہ تراخی کا احتمال رکھتا ہے یعنی ان مذکورہ اسباب کا حکم نہ رد ہو سکتا ہے اور نہ مؤخر ہو سکتا ہے؛ یہی وجہ ہے کہ یہ اسباب خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتے ہیں یہاں تک کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے اور کہے کہ مجھے تین دن کا اختیار ہے تو طلاق صرف اس کے **طلقتک** کہنے ہی سے واقع ہو جائے گی، یہ اسباب خیار شرط کا احتمال اس لئے نہیں رکھتے ہیں کہ خیار شرط سے: انعقاد سبب کے بعد حکم مؤخر ہو جاتا ہے، جبکہ ان معاملات کے حکم میں تراخی کا احتمال نہیں ہوتا ہے، جب ان اسباب کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو جونہی سبب موجود ہوگا بغیر تراخی اور بغیر رد کے حکم موجود ہو جائے گا پس ثابت ہو گیا کہ ان اسباب میں ہزل مؤثر نہیں ہے جیسا کہ خیار شرط مؤثر نہیں ہوتا ہے اور یہ بیع کے برخلاف ہے کہ بیع کا حکم خیار شرط کی وجہ سے بیع سے جدا یعنی مؤخر ہوتا ہے۔

وَاَمَّامَايَكُوْنُ الْمَالُ فِيْهِ مَقْصُوْدًا مِثْلُ الْخُلْعِ وَالْعِتْقِ عَلٰى مَالٍ وَالصُّلْحِ عَنْ دَمِ الْعَمَدِ فَقَدْ ذَكَرَ فِي كِتَابِ الْإِكْرَاهِ فِي الْخُلْعِ اَنَّ الطَّلَاقَ وَاقِعٌ وَالْمَالَ لَازِمٌ وَهٰذَا عِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ وَمُحَمَّدٍ لِاَنَّ الْخُلْعَ لَايَحْتَمِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ عِنْدَهُمَا سَوَاءٌ هَزَلَا بِاَصْلِهِ اَوْ بِقَدْرِ الْبَدَلِ اَوْ بِجِنْسِهِ يَجِبُ الْمُسَمّٰى عِنْدَهُمَا وَصَارَ كَالَّذِيْ لَايَحْتَمِلُ الْفَسْخَ تَبْعًا اَمَّا عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ فَاِنَّ الطَّلَاقَ يَتَوَقَّفُ عَلٰى اِخْتِيَارِهَا بِكُلِّ حَالٍ لِاَنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ خِيَارِ الشَّرْطِ وَقَدْ نَصَّ عَنْ اَبِيْ حَنِيْفَةَ فِيْ خِيَارِ الشَّرْطِ مِنْ جَانِبِهَا اَنَّ الطَّلَاقَ لَايَقَعُ وَلَايَجِبُ الْمَالُ اِلَّا اَنْ تَشَاءَ الْمَرْاَةُ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ وَيَجِبُ الْمَالُ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا لٰكِنَّهٗ غَيْرُ مُقَدَّرٍ بِالثَّلٰثِ وَكَذٰلِكَ هٰذَا فِيْ نَظَائِرِهٖ.

ترجمہ: رہا وہ (عقد) جس میں مال مقصود ہو جیسے خلع اور عتق مال پر اور دم عمد سے صلح پس تحقیق کتاب الاکراہ میں (امام محمد نے) خلع کے بارے میں یہ ذکر کیا ہے کہ طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا اور یہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ہے اس لئے کہ ان دونوں کے نزدیک خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے برابر ہے کہ دونوں نے اصل خلع کے ساتھ ہزل کیا ہو یا مقدار بدل خلع کے ساتھ یا اس (مقدار بدل خلع) کی جنس کے ساتھ ان دونوں (صاحبین) کے نزدیک مال مسمی واجب ہوگا اور ہو گیا (بدل خلع) تابع ہونے کی وجہ سے اس (تصرف) کی طرح جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے، بہرحال امام ابوحنیفہ کے نزدیک تو طلاق ہر حال میں اس (عورت) کے اختیار پر موقوف رہے گی کیونکہ وہ خیار شرط کے مرتبہ میں ہے اور تحقیق کہ اس (عورت) کی جانب سے خیار شرط کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہ سے صراحتا مروی ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا مگر یہ کہ عورت چاہے پس طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب ہوگا پس ایسے ہی یہاں ہوگا لیکن یہ (خیار شرط) تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے اور ایسے ہی یہ (حکم واختلاف ثابت ہوں گے) اس کے نظائر میں۔

تشریح: بہرحال وہ عقد جس میں مال مقصود ہو؛ جیسے خلع، عتق علی مال، اور دم عمد کی طرف سے مال پر صلح، مصنف فرماتے ہیں کہ ان عقود میں ہزل اور مذاق جن میں مال: مقصود ہو؛ جیسے خلع کرنا، مال کے بدلہ غلام آزاد کرنا، اور دم عمد کے بدلہ مال پر صلح کرنا، یہ ایسے عقود ہیں جن میں مال مقصود ہوتا ہے؛ لیکن ان عقود میں مال عاقد کی طرف نظر کرتے ہوئے مقصود ہے، ثبوت کی طرف نظر کرتے ہوئے مال مقصود نہیں ہے؛ کیونکہ مال: طلاق اور عتاق کے تابع ہے، خلع میں ہزل کی صورت یہ ہے کہ عورت ہزل اور مذاق کے طریقہ پر اپنے شوہر سے مال کے بدلہ طلاق طلب کریں، عتاق علی مال. میں ہزل کی صورت یہ ہے کہ آقا مذاقا اپنے غلام سے مال کے بدلہ عتاق کا ذکر کرے، اور صلح عن دم العمد میں ہزل کی صورت یہ ہے کہ قاتل اور مقتول کا وارث مذاقا دم عمد کی طرف سے صلح کریں، مصنف فرماتے ہیں کہ مبسوط کی کتاب الاکراہ میں امام محمد نے ذکر کیا ہے کہ خلع کی مذکورہ صورت میں صاحبین کے نزدیک ہزل باطل ہوگا ہزل کا کوئی اثر نہ ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت پر مال لازم ہوگا، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور جب خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو خلع ہزل کا بھی احتمال نہیں رکھے گا؛ کیونکہ ہزل خیار شرط کے درجہ میں ہے پس ہزل باطل ہوگا، اس قسم میں اس کا کوئی اثر نہ ہوگا پس طلاق واقع ہوگی اور مال لازم ہوگا۔

سواء هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ عاقدین خواہ اصل خلع کے ساتھ ہزل کرے یا بدل خلع کی مقدار میں ہزل کرے یا بدل خلع کی جنس میں ہزل کرے سب برابر ہے۔ اصل خلع کے ساتھ ہزل کی صورت یہ ہے کہ میاں بیوی آپس میں یہ طے کرے کہ ہم دونوں لوگوں کے سامنے مذاقا خلع کریں گے؛ لیکن یہ حقیقت میں خلع نہ ہوگا۔ بدل خلع کی مقدار میں ہزل کی صورت یہ ہے کہ میاں بیوی آپس میں یہ طے کرے کہ ہم دونوں لوگوں کے سامنے مذاقا دو ہزار پر خلع کریں گے؛ لیکن حقیقت میں ایک ہزار پر خلع ہوگا۔ بدل خلع کی جنس میں ہزل کی صورت یہ ہے کہ زوجین آپس میں یہ طے کرے کہ ہم دونوں لوگوں کے سامنے دو ہزار درہم پر خلع کریں گے؛ لیکن حقیقت میں ایک ہزار دینار ہوگا ان تمام صورتوں میں صاحبین کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی اور مسمی یعنی مال متعین عورت پر واجب ہوگا؛ کیونکہ ہزل باطل ہے۔

وصار كالذى لايحتمل الفسخ تبعا : اور بدل مسمی: تبعا ہو گیا اس تصرف کی طرح جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے، یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے، سوال یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ہزل اصل خلع میں مؤثر نہیں ہے بلکہ باطل ہے؛ لیکن مناسب ہے کہ ہزل: بدل خلع میں اثر کرے؛ کیونکہ بدل خلع مال ہے اور ہزل مال میں مؤثر ہوتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ ہزل مال میں اس وقت مؤثر ہوتا ہے جب کہ مال مقصود ہو اور یہاں مال خلع کے ضمن میں تبعا ثابت ہے پس جب خلع میں ہزل مؤثر نہیں ہے جو خلع اصل ہے اور فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے پس تابع میں کیسے مؤثر ہوگا، اسی کو مصنف اپنے انداز میں کہہ رہے ہیں کہ بدل مسمی تابع ہونے کی وجہ سے ہزل کے مؤثر نہ ہونے میں: اس خلع کی طرح ہو گیا جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

اما عند ابی حنیفۃ فان الطلاق یتوقف علی اختیارھا بکل حال الخ : پیچھے یہ بات آئی ہے کہ صاحبین کے نزدیک مذکورہ خلع میں طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت پر مال لازم ہوگا اور پھر اس کی تفصیل بیان کی گئی تھی، یہاں سے مصنف یہ کہہ رہے ہیں کہ: رہے امام ابوحنیفہ تو ان کے نزدیک طلاق موقوف ہوتی ہے عورت کے اختیار کرنے پر ہر حال میں: چاہے زوجین نے اصل خلع کے ساتھ ہزل کیا ہو یا بدل خلع کی مقدار کے ساتھ ہزل کیا ہو یا بدل خلع کی جنس کے ساتھ ہزل کیا ہو یعنی عورت اگر سنجیدگی کے ساتھ مال مسمی کے عوض طلاق کو اختیار کرے گی تب عورت پر طلاق واقع ہوگی اور عورت پر مال لازم ہوگا ورنہ نہیں، اس بات پر امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ہزل خیار شرط کے درجہ میں ہے، اور خیار شرط کے بارے میں جامع صغیر میں امام ابوحنیفہ سے یہ بات صراحتاً منقول ہے کہ اگر خلع یعنی طلاق علی مال: میں عورت کے لئے خیار شرط ہو، مثلاً مرد اپنی بیوی سے یوں کہے" **انت طالق ثلثا علی الف درھم علی انک بالخیار الی ثلثۃ ایام** "، تو طلاق واقع نہ ہوگی اور نہ عورت پر مال واجب ہوگا، مگر یہ کہ عورت طلاق چاہے یعنی تین دن کے اندر اگر عورت نے طلاق اختیار کرلیا یا اس نے رد نہیں کیا اور تین دن کی مدت گذر گئی تو ان دونوں صورتوں میں عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب ہوگا پس ایسے ہی یہاں بھی ہزل کی صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی اور عورت پر مال واجب نہ ہوگا مگر یہ کہ عورت سنجیدگی کے ساتھ مال مسمی کے عوض طلاق کو اختیار کرے تو عورت پر طلاق واقع ہوگی اور عورت پر مال لازم ہوگا؛ کیونکہ ہزل خیار شرط کے مانند ہے۔ بیع میں خیار شرط اور خلع میں خیار شرط کے درمیان فرق یہ ہے کہ بیع میں خیار شرط تین دن کے ساتھ ہی مقدر ہوگا اور خلع میں خیار شرط تین دن کے ساتھ مقدر نہ ہوگا بلکہ تین دن کے بعد بھی اگر عورت نے اختیار کیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اس پر مال لازم ہوگا۔

و کذلک ھذا فی نظائرہ : مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح خلع میں ہزل کی صورت میں صاحبین اور امام صاحب کے درمیان اختلاف ہے اور جو حکم ثابت ہوتا ہے، وہی اختلاف اور حکم: ہزل بالخلع کے نظائر یعنی مال پر عتق کے ساتھ ہزل اور دم عمد کی طرف سے صلح کے ساتھ ہزل: میں بھی ثابت ہوگا یعنی یہ تمام: حکم اور اختلاف میں برابر ہیں۔

ثُمَّ اِنَّهُ اِنَّمَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَةِ فِيْمَا يُؤَثِّرُ فِيْهِ الْهَزْلُ اِذَا اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ اَمَّا اِذَا اتَّفَقَا عَلٰى اَنَّهُ لَمْ يَحْضُرْ هُمَا شَيْءٌ اَوِ اخْتَلَفَا حُمِلَ عَلَى الْجِدِّ وَجُعِلَ الْقَوْلُ قَوْلُ مَنْ يَّدَّعِيْهِ فِيْ قَوْلِ اَبِيْ حَنِيْفَةَ خِلَافًا لَّهُمَا .

ترجمہ: پھر موافقت پر عمل واجب ہوگا ان صورتوں میں جن میں ہزل مؤثر ہے جب کہ دونوں نے بناء علی المواضعۃ پر اتفاق کیا ہو، بہرحال جب دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ ان دونوں کے ذہن میں کوئی چیز حاضر نہیں تھی یا دونوں نے اختلاف کیا تو وہ (عقد) جد پر محمول کیا جائے گا اور قول معتبر قرار دیا جائے گا اس شخص کا قول (یعنی اس شخص کے قول کا اعتبار کیا جائے گا) جو اس (جد) کا مدعی ہے امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق برخلاف صاحبین کے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جن معاملات میں ہزل مؤثر ہوتا ہے ان معاملات میں موافقت بالھزل پر عمل کرنا واجب ہوگا جب کہ دونوں نے بناء پر اتفاق کیا ہو، یعنی وہ معاملات جن میں ہزل مؤثر ہوتا ہے جب ان معاملات کے انعقاد کے وقت دونوں نے ہزل پر اتفاق کرلیا ہو کہ ہم دونوں مذاقاً یہ عقد کر رہے ہیں تو اس موافقت بالھزل پر عمل کرنا واجب ہوگا یعنی وہ ہزل معتبر ہوگا اور عقد منعقد نہ ہوگا، اور اس موافقت بالھزل پر عمل اس وقت واجب ہوگا جب کہ دونوں عاقدین نے بناء علی الموافقہ پر اتفاق کیا ہو، عبارت میں بناء سے مراد: **بناء علی الموافقۃ بالھزل** ہے، برابر ہے کہ یہ ہزل اصل عقد کے ساتھ ہو، یا بدل عقد کی مقدار کے ساتھ ہو یا بدل عقد کی جنس کے ساتھ ہو، رہی یہ بات کہ ہزل کن معاملات میں مؤثر ہوتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ پیچھے آیا ہے: الھزل.... **فیؤثر فیما یحتمل النقض کالبیع و الاجارۃ** کہ ہزل ان معاملات میں مؤثر ہوتا ہے جو معاملات نقض اور فسخ کا احتمال رکھتے ہوں جیسے بیع اور اجارہ اس کی تفصیل پیچھے آچکی ہے وہاں دیکھ لیجئے۔

اما اذا اتفقا علی انہ لم یحضر ھما شیء الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ اگر دونوں عاقدین اس بات پر اتفاق کرلے کہ عقد کے وقت ہم دونوں

ہزل اور عدم ہزل سے خالی الذہن تھے، یا دونوں عاقدین کا بناء علی الموافقت اور اعراض عن الموافقت میں اختلاف ہو جائے یعنی ہزل اور عدم ہزل میں اختلاف ہو جائے کہ ایک ہزل کا اور دوسرا عدم ہزل کا مدعی ہو تو امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق: خالی الذہن ہونے کی صورت میں عقد کو جد یعنی سنجیدگی (عدم ہزل) پر محمول کیا جائے گا جانب جد کو ترجیح دیتے ہوئے، اور ہزل اور عدم ہزل کے بارے میں اختلاف کی صورت میں اس شخص کا قول معتبر ہوگا جو جد یعنی عدم ہزل کا مدعی ہے جانب جد کو ترجیح دیتے ہوئے پس ان دونوں صورتوں میں عقد منعقد ہو جائے گا یعنی عقد خلع منعقد ہو جائے گا اور طلاق واقع ہو جائے اور مال مسمی عورت پر واجب ہو جائے گا، مصنف فرماتے ہیں: **خلافا لهما** برخلاف صاحبین کے کہ ان کے نزدیک خلع کی ان دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت یعنی خالی الذہن ہونے کی صورت میں طلاق کا وقوع اور مال کا وجوب جد پر محمول کرنے کی وجہ سے نہ ہوگا، اور اختلاف کی صورت میں مدعی جد کے قول کا اعتبار کر کے طلاق کا وقوع اور مال کا وجوب نہ ہوگا؛ بلکہ اس وجہ سے ہوگا کہ ان دونوں صورتوں میں ہزل پورے طور پر باطل ہے۔

وَاَمَّا الْاِقْرَارُ فَالْهَزْلُ يُبْطِلُهُ سَوَاءٌ كَانَ الْاِقْرَارُ بِمَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ اَوْ بِمَا لَا يَحْتَمِلُهُ لِاَنَّ الْهَزْلَ يَدُلُّ عَلٰى عَدَمِ الْمُخْبَرِ بِهٖ وَكَذٰلِكَ تَسْلِيْمُ الشُّفْعَةِ بَعْدَ الطَّلَبِ وَالْاِشْهَادِ يُبْطِلُهُ الْهَزْلُ لِاَنَّهٗ مِنْ جِنْسِ مَا يَبْطُلُ بِخِيَارِ الشَّرْطِ وَكَذٰلِكَ اِبْرَاءُ الْغَرِيْمِ

ترجمہ: اور بہر حال اقرار تو ہزل اس کو باطل کر دیتا ہے برابر ہے کہ اقرار ایسی چیز کا ہو جو فسخ کا احتمال رکھتی ہے یا ایسی چیز کا اقرار ہو جو اس (فسخ) کا احتمال نہیں رکھتی ہے اس لئے کہ ہزل مخبر بہ کے عدم پر دلالت کرتا ہے اور ایسے ہی طلب اور اشہاد کے بعد شفعہ کے سپرد کرنے کو ہزل باطل کر دیتا ہے کیونکہ وہ (تسلیم شفعہ) ایسی چیز کی جنس سے ہے جو خیار شرط سے باطل ہو جاتی ہے اور ایسے ہی قرض دار کو بری کرنا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ ہزل اقرار کو باطل کر دیتا ہے برابر ہے کہ اقرار ایسی چیز کا ہو جو فسخ کا احتمال رکھتی ہے جیسے بیع اس کی صورت یہ ہے کہ عاقدین اس بات پر اتفاق کرے کہ ہم دونوں لوگوں کے سامنے انعقاد بیع کا اقرار کریں گے اور حقیقت میں یہ اقرار نہ رہے گا، یا ایسی چیز کا اقرار کرے جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے جیسے نکاح اور طلاق: اس کی صورت یہ ہے کہ زوجین اس بات پر اتفاق کرے کہ ہم دونوں لوگوں کے سامنے نکاح یا طلاق کا اقرار کریں گے اور حقیقت میں یہ اقرار نہ ہوگا بہر حال ہزل دونوں صورتوں میں اقرار کو باطل کر دیگا اور وہ عقد منعقد نہ ہوگا، ہزل اقرار کو اس لئے باطل کر دیتا ہے کہ ہزل: مخبر بہ یعنی جس کی خبر دی جا رہی ہے اس کے عدم موجودگی پر دلالت کرتا ہے اور اقرار مخبر بہ کے وجود پر دلالت کرتا ہے جب ایسی بات ہے تو مخبر بہ یعنی وہ عقد ثابت نہ ہوگا؛ کیونکہ شی کا ثبوت: منافی ثبوت کے ساتھ نہیں ہوتا ہے۔

وكذلك تسليم الشفعة الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح اقرار ہزل سے باطل ہو جاتا ہے اسی طرح ہزل کی وجہ سے تسلیم شفعہ: طلب اور اشھاد کے بعد باطل ہو جاتی ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ شفعہ کو طلب کرنا تین طریقوں پر ہوتا ہے، اول طلب مواثبہ، طلب مواثبہ یہ ہے کہ شفیع کو جیسے ہی مکان وغیرہ کی بیع کا علم ہو ویسے ہی فوراً حق شفعہ کو طلب کرے اگر فوراً شفعہ کو طلب نہ کرے گا تو حق شفعہ باطل ہو جائے گا، دوسرا طلب اشھاد ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ طلب مواثبہ جس کا ذکر ابھی ہوا۔ کے بعد شفیع اٹھ کھڑا ہو اور بائع یا مشتری پر گواہ بنا دے کہ لوگو! فلاں نے اس مکان کو بیچ دیا ہے حالانکہ میں اس کا شفیع ہوں یا فلاں نے اس مکان کو خریدا ہے حالانکہ میں اس کا شفیع ہوں اس طلب سے شفیع کے لئے شفعہ ثابت ہو جائیگا، اور تیسری قسم: طلب خصومت ہے، طلب خصومت یہ ہے کہ شفیع قاضی کے پاس مقدمہ دائر کرے کہ میں فلاں مکان کا شفیع ہوں اور اس کو فلاں نے خرید لیا ہے مجھے دلوا دیا جائے، جب آپ نے یہ پہچان لیا تو اس کے بعد یہ بات جان لیجئے کہ اگر شفیع ان دونوں طلب: طلب مواثبہ اور طلب اشہاد کے بعد مذاقاً شفعہ کو سپرد کر دے یعنی حق شفعہ سے دستبردار ہو جائے تو اس کا یہ سپرد کرنا اور دستبردار ہونا باطل ہوگا اور اس کا حق شفعہ باقی رہے گا، سوال یہ ہے کہ حق شفعہ سے دستبردار ہونے کے باوجود شفیع کا حق شفعہ کیوں باقی رہے گا؟ **لانه الخ**: سے اسی کا جواب دے رہے ہیں کہ حق شفعہ سے دستبردار ہونا ان چیزوں کی جنس سے ہے جو خیار شرط سے باطل ہو جاتی ہے یعنی تسلیم شفعہ بیع کی جنس سے ہے جو بیع خیار شرط سے باطل ہو جاتی ہے اور ہزل خیار شرط کے درجہ میں ہے پس تسلیم شفعہ ہزل کے ساتھ باطل ہو جا

ئے گی اور شفیع کا حق شفعہ علی حالہ باقی رہے گا۔

و کذلک ابراء الغریم: ایسے ہی قرض دار کو بری کر دینا، مصنف فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنے قرض دار کو مذاقا قرض دینے سے بری کر دے تو یہ ہزل اس براءت کو باطل کر دے گا اور اس کا قرض اس کے ذمہ باقی رہے گا۔

وَاَمَّا الْكَافِرُ اِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الْاِسْلَامِ وَتَبَرَّأَ عَنْ دِيْنِهِ هَازِلًا يَجِبُ اَنْ يُّحْكَمَ بِاِيْمَانِهِ كَالْمُكْرَهِ لِاَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ اِنْشَاءٍ لَايَحْتَمِلُ حُكْمُهُ الرَّدَّ وَالتَّرَاخِيَ .

ترجمہ: بہر حال کافر جب کلمہ اسلام کا تکلم کرے اور مذاقا اپنے دین سے براءت ظاہر کرے تو واجب ہوگا کہ اس کے ایمان کا حکم لگایا جائے جیسے مکرہ علی الاسلام اس لئے کہ ایمان ایسی انشاء کے درجہ میں ہے جس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کافر جب کلمہ اسلام کا تکلم کرے اور مذاقا اپنے سابقہ دین سے بری ہونا ظاہر کرے تو واجب ہوگا کہ دنیوی احکام میں اس کے ایمان کا حکم لگایا جائے یعنی احکام دنیا میں اس کو مسلمان سمجھنا واجب ہوگا: جیسے وہ شخص جس کو جبر و اکراہ کے ساتھ یعنی زبردستی کلمہ اسلام کہلایا گیا ہو جب وہ کلمہ اسلام کہہ دے تو اس پر اسلام کا حکم لگایا جاتا ہے باوجودیکہ یہ شخص کلمہ اسلام کہنے پر راضی نہیں ہے تو مذاقا اور ہازلا: کلمہ اسلام کہنے والے پر بدرجہ اولی اسلام کا حکم لگایا جائے گا کہ ہازل شخص اگرچہ کلمہ اسلام کے حکم پر راضی نہیں ہے؛ لیکن کلمہ اسلام کہنے پر تو راضی ہے؛ کیونکہ ہازل شخص جس لفظ کا تکلم کرتا ہے اس سے راضی ہوتا ہے۔

لانہ بمنزلۃ انشاء لایحتمل حکمہ الرد والتراخی: رہی یہ بات کہ کافر جب مذاقا کلمہ اسلام کا تکلم کرے اور اپنے سابقہ دین سے بری ہونا ظاہر کرے، تو دنیوی احکام میں اس کے ایمان کا حکم کیوں لگایا جائے گا؟ تو مصنف یہاں سے اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ ایمان ایسی انشاء کے درجہ میں ہے جس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ انشاء: ایجاد کرنا۔ یعنی ایمان لانا ایک ایسی انشاء اور ایجاد ہے جس کا حکم رد نہیں ہوسکتا ہے اور نہ ایمان کا حکم مؤخر ہوسکتا ہے؛ کیونکہ اسلام کو کسی بھی طرح رد کرنا ممکن نہیں ہے جیسا کہ خیار عیب اور خیار رویت کی وجہ سے بیع کو رد کرنا ممکن ہے، دوسری بات یہ کہ اسلام کا حکم اسلام سے مؤخر نہیں ہوسکتا ہے بلکہ اسلام لانے والے شخص پر فی الحال اسلام کا حکم لگے گا، پس اسلام: طلاق اور عتاق کی طرح ہوگیا کہ جس طرح طلاق اور عتاق میں ہزل مؤثر نہیں ہے اسی طرح مذاقا ایمان لانے کی صورت میں بھی ہزل مؤثر نہ ہوگا؛ بلکہ اس پر مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اس موقعہ سے یہ تقریر بھی کر سکتے ہیں کہ مذاقا کلمہ اسلام کہنے پر اسلام کا حکم اس لئے لگایا جائے گا کہ ایمان کے دو ارکان "اقرار باللسان اور تصدیق بالجنان" میں سے ایک رکن اقرار باللسان پایا جا رہا ہے جیسے وہ شخص جس کو جبر و اکراہ کے ساتھ یعنی زبردستی کلمہ اسلام کہلایا گیا ہو جب وہ کلمہ اسلام کہہ دے تو رکن اسلام اقرار باللسان پائے جانے کی وجہ سے اس پر اسلام کا حکم لگایا جاتا ہے۔

وَاَمَّا السَّفَهُ فَلَا يُخِلُّ بِالْاَهْلِيَّةِ وَلَا يَمْنَعُ شَيْئًا مِنْ اَحْكَامِ الشَّرْعِ وَلَا يُوْجِبُ الْحَجْرَ اَصْلًا عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَكَذَا عِنْدَ غَيْرِهِ فِيْمَا لَا يُبْطِلُهُ الْهَزْلُ لِاَنَّهُ مُكَابَرَةُ الْعَقْلِ بِغَلَبَةِ الْهَوٰى فَلَمْ يَكُنْ سَبَبًا لِلنَّظَرِ وَمَنْعُ الْمَالِ عَنِ السَّفِيْهِ الْمُبَذِّرِ فِيْ اَوَّلِ الْبُلُوْغِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ اِمَّا عُقُوْبَةً عَلَيْهِ اَوْ غَيْرُ مَعْقُوْلِ الْمَعْنٰى فَلَا يَحْتَمِلُ الْمُقَايَسَةَ .

ترجمہ: بہر حال سفاہت تو وہ اہلیت میں مخل نہیں ہوتی ہے اور نہ احکام شرع میں سے کسی چیز کو روکتی ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک حجر کو بالکل واجب نہیں کرتی ہے اور ایسے ہی ان کے علاوہ کے نزدیک ان تصرفات میں جن کو ہزل باطل نہیں کرتا ہے کیونکہ وہ (سفاہت) عقل کے مخالف ہے غلبہ ہوی کی وجہ سے پس وہ (سفاہت) شفقت کا سبب نہ ہوگی اور ابتداء بلوغ میں فضول خرچی کرنے والے سفیہ سے مال کو روکنا نص سے ثابت ہے یا تو (یہ منع) اس (سفیہ) پر عقوبت ہے یا غیر معقول المعنی ہے پس قیاس کا احتمال نہیں رکھے گا۔

تشریح: سفہ: عوارض مکتسبہ میں سے چوتھا ہے، سفہ کا لغوی معنی خفت اور بیوقوفی کے ہیں اور اصطلاح شرع میں عقل اور شریعت کے مقتضی کے خلاف: فضول خرچی کے ساتھ مال خرچ کرنے کا نام سفہ ہے، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ سفہ ایسی خفت کو کہتے ہیں جو انسان کو پیش آتی ہے اور وہ اس کو شریعت اور عقل کے مقتضی کے خلاف عمل پر آمادہ کرتا ہے لیکن حقیقۃ اس کی عقل باقی اور موجود ہوتی ہے، پس چونکہ سفیہ شخص عقل کی بقاء کے ساتھ عقل اور شریعت کے مقتضی کے خلاف عمل اپنے اختیار سے کرتا ہے اسلئے سفہ عوارض مکتسبہ یعنی عوارض خود کاشتہ کے قبیل سے ہوگا، عوارض سماوی سے نہ ہوگا۔

فلا یخل بالاهلیة : مصنف فرماتے ہیں کہ سفاہت مطلقا اہلیت میں مخل نہیں ہے نہ اہلیت خطاب میں اور نہ اہلیت وجوب میں؛ عقل کے پائے جانے کی وجہ سے، یعنی سفیہ آدمی خطاب شریعت کا اہل ہے اسی طرح سفیہ اس بات کا بھی اہل ہے کہ اس پر احکام شرع کو واجب کیا جائے؛ کیونکہ اس میں عقل موجود ہوتی ہے، اور سفاہت احکام شرع میں سے کسی حکم کے لئے مانع نہیں ہے پس اس سے تمام احکام شرع پر عمل کا مطالبہ کیا جائے گا۔

ولا یوجب الحجر اصلا عند ابی حنیفة الخ :مصنف فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک سفاہت حجر کو بالکل ثابت نہیں کرتی ہے یعنی امام صاحب کے نزدیک سفاہت کسی بھی تصرف سے سفیہ کو نہیں روکتی ہے، برابر ہے کہ سفیہ ایسی چیز میں تصرف کرے جس کو ہزل باطل نہیں کرتا ہے جیسے عتاق اور نکاح یا ایسی چیز میں تصرف کرے جس کو ہزل باطل کر دیتا ہے جیسے بیع اور اجارہ یعنی سفیہ آدمی عتق، نکاح اور بیع و اجارہ کا معاملہ کر سکتا ہے؛ کیونکہ سفیہ شخص : آزاد اور خطاب شریعت کا مکلف ہے پس اس کے لئے اپنے مال میں ہر طرح کا تصرف جائز ہوگا اور سفاہت تصرف کے لئے مانع نہ ہوگی؛ جیسے رجل رشید کے لئے حریت اور اہلیت خطاب کی وجہ سے اپنے مال میں ہر طرح کا تصرف جائز ہے۔

وکذا عند غیرہ فیما لایبطله الهزل الخ :ایسے ہی امام ابوحنیفہ کے علاوہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک بھی سفاہت ان تصرفات میں حجر اور روکاوٹ ثابت نہیں کرتی ہے جن کو ہزل باطل نہیں کرتا ہے جیسے عتاق اور نکاح جیسا کہ اوپر گذرا البتہ ان دونوں حضرات کے نزدیک سفاہت ان تصرفات میں حجر اور روکاوٹ کو ثابت کرتی ہے جن کو ہزل باطل کر دیتا ہے جیسے بیع اور اجارہ کہ سفیہ آدمی اس طرح کے تصرفات نہیں کر سکتا ہے، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ سفیہ اپنی سفاہت کی وجہ سے اس طرح کے تصرفات میں فضول خرچی کے ساتھ خرچ کرے گا اور اپنے نان ونفقہ کے لئے بیت المال کا محتاج ہوگا اور مسلمانوں پر بوجھ بنے گا پس اس طرح کے تصرفات سے اس کو روکنا اس پر شفقت کی وجہ سے ہے۔

لانہ مکابرۃ العقل بغلبة الهوی الخ :رہی یہ بات کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک سفاہت کسی بھی طرح کے تصرفات سے سفیہ کو کیوں نہیں روکتی ہے؟ تو یہاں سے اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ سفاہت: غلبہ ہوی کی وجہ سے عقل کی مخالفت کرتی ہے پس وہ شفقت کا سبب نہ ہوگی، اس کا حاصل یہ ہے کہ سفاہت امر سماوی نہیں ہے جیسے جنون امر سماوی ہے بلکہ امر کسبی ہے؛ بلکہ اس سے بھی بڑھ کر سفاہت معصیت ہے؛ کیونکہ سفیہ شخص معاملات کی قباحت اور اس کے برے انجام کو جانتے ہوئے بھی اپنی عقل کی مخالفت کرتا ہے اور خواہشات کی اتباع کرتا ہے پس سفاہت شفقت کا سبب نہ ہوگی۔

ومنع المال عن السفیه المبذر الخ :یہاں سے امام ابوحنیفہ پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ امام صاحب کہتے ہیں کہ سفیہ شخص جب فضول خرچی کرتا ہو تو اس سے ابتداء بلوغ میں پچیس سال تک مال روک لیا جائے گا اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا تو اس پر قیاس کر کے حجر بھی ثابت کرنا چاہیے یعنی اس کو تصرفات سے محجور قرار دینا چاہیے؛ کیونکہ حفظ مال کے سلسلہ میں حجر اور مال روکنا دونوں برابر ہیں جب کہ آپ کہتے ہیں کہ سفاہت کسی بھی تصرف سے سفیہ کو نہیں روکتی ہے؟ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ سفیہ سے ابتداء بلوغ میں مال کو روکنا نص سے ثابت ہے جیسا کہ اللہ تعالی نے فرمایا **ولا تؤتوا السفهاء اموالکم التی جعل الله لکم قیما** ، اب یہ روکنا یا تو سفیہ پر عقوبت اور سزاء ہے اس اعتبار سے کہ فضول خرچی معصیت ہے، عقل کے خلاف ہے، خواہشات نفس کی پیروی ہے، پس سزاءً سفیہ مبذر سے اس کا مال روک لیا گیا ہے، یا مال کا روکنا غیر معقول المعنی یعنی خلاف قیاس ہے، اور غیر معقول المعنی اس لئے ہے کہ مالک سے مال کو روکنا باوجودیکہ مالک کامل العقل اور باتمیز ہے خلاف قیاس ہے۔ رہی بات یہ کہ ابتداء

بلوغ میں پچیس سال تک سفیہ مبذر سے مال روکنے پر قیاس کر کے یہ کہنا کہ سفیہ مبذر کو محجور قرار دینا چاہیے؛ کیونکہ حفظ مال کے سلسلہ میں حجر اور مال روکنا دونوں برابر ہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیاس درست نہیں ہے؛ کیونکہ قیاس کی شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ معقول المعنی یعنی قیاس کے مطابق ہونا چاہیے، عقوبت اور سزاء کے طور پر نہ ہونا چاہیے اور یہاں مقیس علیہ یعنی منع مال (۲۵ رسال تک مال روکنا) غیر معقول المعنی یعنی خلاف قیاس ہے یا عقوبت کے طور پر ہے جیسا کہ بیان ہوا؛ اس لئے اس منع مال پر حجر کو قیاس نہیں کیا جائے گا جس کو مصنف نے **فلا یحتمل المقایسة** سے بیان کیا ہے۔

وَاَمَّا الْخَطَأُ فَهُوَ نَوْعٌ جُعِلَ عُذْرًا صَالِحًا لِسُقُوْطِ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰی اِذَا حَصَلَ عَنْ اِجْتِهَادٍ وَشُبْهَةً فِی الْعُقُوْبَةِ حَتّٰی قِیْلَ اِنَّ الْخَاطِیَٔ لَا یَاثِمُ وَلَا یُؤَاخَذُ بِحَدٍّ وَلَا قِصَاصٍ لٰکِنَّهُ لَا یَنْفَکُّ عَنْ ضَرْبِ تَقْصِیْرٍ یَصْلُحُ سَبَبًا لِلْجَزَاءِ الْقَاصِرِ وَهُوَ الْکَفَّارَةُ وَصَحَّ طَلَاقُهُ عِنْدَنَا وَیَجِبُ اَنْ یَّنْعَقِدَ بَیْعُهُ کَبَیْعِ الْمُکْرَهِ.

ترجمہ: اور بہر حال خطاء تو وہ ایک ایسی نوع ہے جس کو ایسا عذر قرار دیا گیا ہے جو اللہ کے حق کے ساقط ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جب کہ وہ اجتہاد سے حاصل ہو اور عقوبت میں شبہ قرار دیا گیا ہے یہاں تک کہ کہا گیا ہے کہ خاطی نہ گنہ گار ہوگا اور نہ حدود قصاص کے ذریعہ مواخذہ کیا جائے گا لیکن وہ (خطاء) تقصیر کی ایک ایسی قسم سے جدا نہیں ہے جو جزاء قاصر کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور وہ (جزاء قاصر) کفارہ ہے اور صحیح ہے اس (خاطی) کی طلاق ہمارے نزدیک اور واجب ہے اس کی بیع کا منعقد ہونا مکرَہ کی بیع کی طرح۔

تشریح: عوارض مکتسبہ میں سے پانچواں عارضہ خطاء ہے، خطاء: درستگی کی ضد ہے، اور اصطلاح میں خطا نام ہے بغیر قصد تام کے کوئی کام کرنے کا، جیسے کسی نے شکار کی طرف تیر پھینکا اور لگ گیا کسی انسان کو، دیکھئے اس شخص نے پھینکنے کا قصد کیا ہے لیکن اس سے انسان کا قصد نہیں کیا ہے پس اس کا قصد پایا گیا غیر تام ہو کر۔

فهو نوع جعل عذرا الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ خطاء ایسی نوع ہے جس کو ایسا عذر قرار دیا گیا ہے جو حقوق اللہ کے ساقط ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جب کہ وہ اجتہاد سے حاصل ہو، یعنی خطاء پر عقلاً مواخذہ کرنا جائز ہے اس اعتبار سے کہ یہ خطاء اس خاطی کی کوتاہی ہے؛ لیکن اگر خطاء حقوق اللہ میں کرتا ہے تو اس خطاء کو عذر قرار دیا گیا ہے اور اس کے ذمہ سے وہ حقوق اللہ ساقط ہو جائیں گے؛ لیکن شرط یہ ہے کہ یہ خطاء اجتہاد اور کوشش کے بعد واقع ہوئی ہو، چنانچہ اگر کوئی شخص جہت قبلہ معلوم کرنے میں اجتہاد اور کوشش کے باوجود خطاء کر جائے اور جہت قبلہ کے علاوہ جہت کی طرف گھوم کر نماز ادا کرلے تو اس کی اس خطاء کو عذر قرار دیا جائے گا اور اس کی نماز ہو جائے گی یعنی نماز جو اللہ کا حق ہے اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی اور جہت قبلہ کو چھوڑنے کی وجہ سے وہ شخص گنہ گار نہ ہوگا، عبارت میں **لسقوط حق الله** کہہ کر حقوق العباد سے احتراز کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص حقوق العباد میں خطاء کرتا ہے تو اس کی خطاء عذر شمار نہ ہوگی اور حقوق العباد ساقط نہ ہوں گے چنانچہ اگر کسی شخص نے شکار سمجھ کر دوسرے کی بکری کی طرف تیر پھینکا یا دوسرے کے مال کو اپنا مال سمجھ کر کھالیا تو اس پر ضمان آئے گا۔

وشبهة فی العقوبة الخ: شبهة کا اس سے پہلے والے لفظ عذرا پر عطف ہے اور مطلب یہ ہے کہ خطاء کو عقوبات کے ختم ہونے میں شبہ قرار دیا گیا ہے کہ جس طرح حدود وقصاص شبہ سے ختم ہو جاتے ہیں اسی طرح خطاء سے بھی عقوبات یعنی حدود وقصاص ختم ہو جاتے ہیں، بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہا ہے کہ خاطی گنہ گار نہ ہوگا یہاں تک کہ اگر کوئی شخص خطأً زنا کرے بایں طور کہ شب زفاف میں اس کی بیوی کے علاوہ دوسری عورت کو رکھ دیا جائے اور وہ اس سے اپنی بیوی سمجھ کر وطی کرلے تو اس پر حد زنا جاری نہ ہوگی، ایسے ہی اگر خطأً کسی کو قتل کر دے تو اس پر قصاص جاری نہیں کیا جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا **لیس علیکم جناح فیما اخطأتم به**۔

لكنه لا ینفک عن ضرب تقصیر الخ: یہاں سے ایک وہم کو دفع کیا گیا ہے، وہم یہ ہے کہ جب اس کی خطاء کو عقوبات کے ختم ہونے میں شبہ قرار

دیا گیا ہے یعنی خطاء کی صورت میں عقوبت اور سزاء ختم ہوجاتی ہے تو مناسب تھا کہ قتل خطاء کی صورت میں کفارہ بھی واجب نہ ہو؛ کیوں کہ کفارہ واجب کرنے میں عقوبت پائی جارہی ہے؟ اس وہم کا جواب یہ ہے کہ خطاء: تقصیر کی ایک ایسی قسم سے جدا نہیں ہے جو جزاء قاصر کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ خطاء کی وجہ سے اگر چہ جزاء اور عقوبت دور ہوجاتی ہے؛ لیکن اس خطاء میں ایک قسم کی کوتاہی پائی جاتی ہے، اس خطاء میں کوتاہی یہ ہے کہ اس خاطی نے احتیاط کو چھوڑ دیا ہے یعنی اگر وہ احتیاط کرتا تو وہ اس فعل خطاء سے بچ سکتا تھا پس اس کا ترک احتیاط اس کی کوتاہی ہے اور یہ کوتاہی اگر چہ جزاء کامل حدود و قصاص کا سبب نہیں ہوسکتی ہے؛ لیکن جزاء قاصر یعنی کفارہ کا سبب بن سکتی ہے؛ کیونکہ جزاء قاصر تھوڑی سی کوتاہی کے مناسب ہے۔

وصح طلاقه عندنا: مصنف فرماتے ہیں کہ ہم احناف کے نزدیک خاطی کی طلاق صحیح ہے یہاں تک کہ اگر خاطی اپنی بیوی کو کہنا چاہے کہ تو پانی پلا اور اس کی زبان پر خطاء سے " **انت طالق** " جاری ہوجائے تو اس پر طلاق واقع ہوجائے گی اس لئے کہ قصد امر باطن ہے اس پر مطلع ہونا ممکن نہیں ہے پس حکم طلاق سبب ظاہر **انت طالق** سے متعلق ہوگا، اور واجب ہے کہ خاطی کی بیع منعقد ہوجائے بیع مکرہ کی طرح یعنی جب خاطی کی زبان پر غلطی سے بیع جاری ہو جائے بایں طور کہ وہ **الحمد لله** کہنا چاہتا ہے اور اس کی زبان پر **بعت هذا بكذا** جاری ہوگیا اور دوسرے نے کہا **قبلت** تو بیع: بیع فاسد بن کر منعقد ہوجائے گی جیسے مکرہ کی بیع فاسد ہوکر منعقد ہوجاتی ہے، خاطی کی بیع اس لئے منعقد ہوجائے گی کہ سبب یعنی **بعت هذا بكذا** اہل سے صادر ہوا ہے، اور خاطی کی بیع: بیع فاسد اس لئے ہوگی کہ خاطی اس بیع سے راضی نہیں ہے بلکہ **بعت هذا بكذا** غلطی سے کہا گیا ہے۔

وَاَمَّا السَّفَرُ فَهُوَ مِنْ اَسْبَابِ التَّخْفِيفِ يُؤَثِّرُ فِي قَصْرِ ذَوَاتِ الْاَرْبَعِ وَفِي تَاخِيرِ الصَّوْمِ لٰكِنَّهُ لَمَّا كَانَ مِنَ الْاُمُوْرِ الْمُخْتَارَةِ وَلَمْ يَكُنْ مُوْجِبًا ضَرُوْرَةً لَازِمَةً قِيْلَ اِنَّهُ اِذَا اَصْبَحَ صَائِمًا وَهُوَ مُسَافِرٌ اَوْ مُقِيْمٌ فَسَافَرَ لَا يُبَاحُ لَهُ الْفِطْرُ بِخِلَافِ الْمَرِيْضِ وَلَوْ اَفْطَرَ كَانَ قِيَامُ السَّفَرِ الْمُبِيْحِ شُبْهَةً فِي اِيْجَابِ الْكَفَّارَةِ وَلَوْ اَفْطَرَ ثُمَّ سَافَرَ لَا يَسْقُطُ عَنْهُ الْكَفَّارَةُ بِخِلَافِ مَا اِذَا مَرِضَ لِمَا قُلْنَا .

ترجمہ: اور بہر حال سفر تو وہ اسباب تخفیف میں سے ہے جو چار رکعت والی نماز کے قصر میں اور روزہ کو مؤخر کرنے میں مؤثر ہوتا ہے لیکن وہ (سفر) چونکہ ان امور میں سے ہے جن کو اختیار کیا جاتا ہے اور ایسی ضرورت کو واجب کرنے والا نہیں ہے جو لازم ہو تو کہہ دیا گیا کہ جب صبح کرے روزے کی حالت میں حال یہ کہ وہ مسافر ہے یا مقیم ہے پس اس نے سفر کیا تو اس کے لئے افطار مباح نہ ہوگا برخلاف مریض کے اور اگر اس (مسافر) نے افطار کر لیا تو سفر مبیح کا قیام شبہ ہوگا کفارہ کو واجب کرنے میں اور اگر اس (مقیم) نے افطار کیا پھر سفر کیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا برخلاف اس صورت کے کہ جب وہ (افطار کے بعد) مریض ہوگیا اسی وجہ سے جو ہم نے کہا۔

تشریح: عوارض مکتسبہ میں چھٹا عارضہ: سفر ہے، سفر کا لغوی معنی: مسافت طے کرنا ہے، اور اصطلاح شرع میں: اقامت کی جگہ سے سیر کے ارادے سے لمبا نکلنا ہے، سفر کی ادنی مدت: اونٹ اور پیدل چلنے والے کی رفتار سے تین دن اور تین رات ہے، سفر کی حالت میں عقل اور قدرت چونکہ باقی رہتی ہے اس لئے سفر اہلیت کے منافی نہیں ہے یعنی مسافر خطاب شرع کا اہل ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ سفر: احکام میں اسباب تخفیف میں سے ہے یعنی سفر کی وجہ سے احکام میں تخفیف ہوجاتی ہے، چنانچہ سفر چار رکعت والی نماز کے قصر میں مؤثر ہے یعنی سفر چار رکعت والی نماز: ظہر، عصر اور عشاء کے اخیر کی دو رکعتوں کو ساقط کر دیتا ہے یہاں تک کہ ہم احناف کے نزدیک ان نمازوں کو مکمل چار رکعت پڑھنا بالکل مشروع نہیں ہے، امام شافعیؒ نے کہا کہ فرض تو چار ہی رکعت ہے البتہ قصر یعنی دو رکعت پڑھنا رخصت ہے جیسا کہ سفر میں روزہ رکھنا عزیمت اور افطار کرنا یعنی روزہ نہ رکھنا رخصت ہے چنانچہ جس نے سفر میں چار رکعت پڑھی اس نے عزیمت پر عمل کیا اور جس نے قصر کیا اس نے رخصت کو اختیار کیا، احناف کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو امام بخاری اور امام مسلم نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے، حضرت عائشہ نے کہا کہ نماز تو دو دو رکعت ہی فرض کی گئی ہے سفر میں اس دو رکعت کو باقی رکھا گیا ہے اور حضر میں زیادہ کر دیا گیا ہے، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سفر کا فرض دو ہی رکعت ہے اسی وجہ سے حضور ﷺ نے اس پر مواظبت فرمائی ہے۔

وفي تاخير الصوم الخ :سفر: تاخیر صوم میں مؤثر ہے یعنی سفر میں گنجائش ہے کہ افطار کرلے اور رمضان کے بعد اس روزہ کو رکھ لے، سفر کی وجہ سے روزہ ساقط نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ سفر کی حالت میں بھی روزہ کی فرضیت باقی رہتی ہے یہاں تک کہ سفر میں روزہ کو ادا کرنا صحیح ہے۔

لكنه لما كان من الامور المختارة الخ :یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ جس طرح مرض اسباب تخفیف میں سے ہے اسی طرح سفر بھی اسباب تخفیف میں سے ہے، پس مسافر: مریض کی طرح ہو گیا، اور جب ایسا ہے تو اگر مسافر روزے کی حالت میں صبح کرے، یا مقیم روزے کی حالت میں صبح کرے اور پھر سفر شروع کرے تو مناسب تھا کہ اس کے لئے افطار مباح ہو اور اس مقیم پر جس نے افطار کرنے کے بعد سفر شروع کیا ہے کفارہ لازم نہ ہو جیسا کہ مریض اگر روزہ توڑ دے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ سفر اور مرض میں فرق ہے، سفر ان امور میں سے ہے جن کا وجود خود فاعل یعنی مسافر کے اختیار سے ہوتا ہے، اور مرض کا وجود خود مریض کے اختیار سے نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ مرض: امر سماوی میں سے ہے، دوسری بات یہ کہ سفر ایسی ضرورت کو ثابت نہیں کرتا ہے جو لازم یعنی داعی الی الافطار ہو: اس طرح کہ افطار کو دفع کرنا ممکن نہ ہو؛ کیونکہ مسافر روزہ رکھنے پر قادر ہے بغیر اس کے کہ اس کے بدن میں کوئی آفت لاحق ہو؛ اس لئے کہہ دیا گیا کہ جب مسافر نے بحالت صوم صبح کی یا مقیم نے بحالت صوم صبح کی پھر اس نے سفر شروع کیا تو اس کے لئے افطار کرنا مباح نہ ہوگا؛ کیونکہ شروع کرنے کی وجہ سے اس پر روزے کا وجوب ثابت ہو چکا ہے اور مسافر چونکہ روزے رکھنے پر قادر بھی ہے اس لئے کوئی ایسی ضرورت بھی نہیں ہے جو داعی الی الافطار ہو تو افطار کیسے مباح ہوگا برخلاف مریض کے کہ جب مریض بتکلف روزہ رکھ لے اور پھر افطار کا ارادہ کرے تو اس کے لئے افطار کرنا حلال ہوگا۔

ولو افطر الخ :اور اگر مسافر نے افطار کرلیا تو سفر مبیح کا قیام شبہ ہوگا کفارہ کو واجب کرنے میں یعنی اگر روزہ دار مسافر افطار کرلے، اور روزہ دار مقیم سفر شروع کردے پھر افطار کرلے تو ان دونوں پر کفارہ واجب نہ ہوگا صرف قضا لازم ہوگی؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں مسافر ہیں اور سفر: افطار کو مباح کرنے والا ہے پس سفر جو افطار کو مباح کرنے والا ہے۔ کے پائے جانے کی وجہ سے کفارہ واجب کرنے میں شبہ ہو گیا پس کفارہ واجب نہ ہوگا؛ کیونکہ کفارہ ایسے واجب روزہ کو توڑنے سے واجب ہوتا ہے جس میں کوئی شبہ نہ ہو۔

ولو افطر ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة الخ :اور اگر روزہ دار مقیم نے موضع اقامت میں افطار کیا پھر سفر کیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا یعنی اس پر کفارہ واجب ہوگا؛ کیونکہ افطار سے پہلے سفر نہیں پایا جا رہا ہے جو وجوب کفارہ میں شبہ پیدا کرے برخلاف اس کے کہ روزہ دار نے حالت صحت میں افطار کیا اور مریض ہو گیا تو اس سے کفارہ ساقط ہو جائے گا اس وجہ سے جو ہم نے کہا کہ مرض: امر سماوی ہے، بندے کو اس میں اختیار نہیں ہے گویا اس نے حالت مرض میں افطار کیا۔

وَاَمَّا الْاِكْرَاهُ فَنَوْعَانِ كَامِلٌ يُفْسِدُ الْاِخْتِيَارَ وَيُوْجِبُ الْاِلْجَاءَ وَقَاصِرٌ يَعْدِمُ الرِّضَاءَ وَلَا يُوْجِبُ الْاِلْجَاءَ وَالْاِكْرَاهُ بِجُمْلَتِهٖ لَا يُنَافِي الْاَهْلِيَّةَ وَلَا يُوْجِبُ وَضْعَ الْخِطَابِ بِحَالٍ لِاَنَّ الْمُكْرَهَ مُبْتَلًى وَالْاِبْتِلَاءُ يُحَقِّقُ الْخِطَابَ اَلَاتَرٰى اَنَّهٗ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ فَرْضٍ وَحَظْرٍ وَاِبَاحَةٍ وَرُخْصَةٍ وَيَاثِمُ فِيْهِ مَرَّةً وَيُوْجَرُ اُخْرٰى فَلَا رُخْصَةَ فِي الْقَتْلِ وَالْجَرْحِ وَالزِّنَا بِعُذْرِ الْاِكْرَاهِ اَصْلًا وَلَاحَظْرَ مَعَ الْكَامِلِ مِنْهُ فِي الْمَيْتَةِ وَالْخَمْرِ وَالْخِنْزِيْرِ .

ترجمہ: اور بہر حال اکراہ تو دو قسموں پر ہے (ایک) کامل جو اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور الجاء کو واجب کرتا ہے اور (دوسری قسم) اکراہ قاصر ہے جو رضاء کو معدوم کر دیتا ہے اور الجاء کو واجب نہیں کرتا ہے اور اکراہ اپنی تمام قسموں کے ساتھ اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ کسی حال میں خطاب کے سقوط کو ثابت کرتا ہے کیونکہ مکرَہ مبتلی ہے اور ابتلاء خطاب کو ثابت کرتا ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وہ (مکرَہ) متردد ہے فرض، ممانعت، اباحت اور رخصت کے درمیان اور اس میں کبھی وہ (مکرَہ) گنہ گار ہوتا ہے اور کبھی اجر دیا جاتا ہے پس قتل، زخم، اور زنا میں اکراہ کے عذر کی وجہ سے بالکل رخصت نہیں ہے اور کوئی

ممانعت نہیں ہے اکراہ کامل کے ساتھ مردار، شراب اور سور میں۔

تشریح: عوارض مکتسبہ میں سے ساتواں عارضہ اکراہ ہے، اکراہ یہ ہے کہ کسی شخص کو ایسے کام پر مجبور کیا جائے جس کو وہ کرنا نہ چاہے اگر اس کو مجبور نہ کیا جاتا تو وہ اس کام کو کرنے پر آمادہ نہ ہوتا، مصنف فرماتے ہیں کہ اکراہ کی دو قسمیں ہیں ایک اکراہ کامل جو مکرَہ کے اختیار کو فاسد اور اس کی رضامندی کو معدوم کر دیتا ہے یعنی مکرَہ اس کام کو اپنے اختیار سے نہیں کرتا ہے اور نہ اس کام سے راضی ہوتا ہے اور اکراہ کامل الجاء کو ثابت کرتا ہے یعنی اکراہ کامل: اس کام کے کرنے پر مجبور کر دیتا ہے جس کا مکرِہ نے کرنے کا حکم دیا ہے، بشرطیکہ یہ حکم: جان یا کسی عضو کے تلف کر دینے کی دھمکی پر مشتمل ہو، مثلاً مکرِہ کہے: یہ کام کر دو ورنہ میں تم کو قتل کر دوں گا یا تمہارا ہاتھ کاٹ دوں گا پس ایسے وقت میں یقیناً اس کا اختیار فاسد اور اس کی رضا معدوم ہو جائے گی، دوسری قسم: اکراہ قاصر ہے جو رضاء کو معدوم کر دیتا ہے اور اختیار کو ختم نہیں کرتا ہے اور الجاء کو ثابت نہیں کرتا ہے، اکراہ قاصر کی صورت یہ ہے کہ مکرہ کو کسی کام کے نہ کرنے پر ایسی مار کی دھمکی دے جس سے جان تلف ہونے کا خوف نہ ہو، یا محبوس کرنے کی دھمکی دے پس اس قسم میں اختیار باقی رہتا ہے اور مکرَہ اس کام کے کرنے پر راضی نہیں ہوتا ہے، اور اکراہ کی ایک تیسری قسم ہے: جس کو مصنف نے نہیں بیان کیا ہے اور وہ: ایسا اکراہ ہے جو رضا کو معدوم نہیں کرتا ہے اور نہ اس کے اختیار کو فاسد کرتا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ اس کام کے نہ کرنے پر اس کے باپ یا اس کے بیٹا یا اس کی بیوی یا اس کے علاوہ کے حبس کی دھمکی دے پس اس قسم میں اختیار اور رضاء دونوں باقی رہتے ہیں۔

والاکراہ بجملته لا ینافی اهلیة الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ اکراہ اپنی تمام مذکورہ قسموں (کامل وقاصر) کے ساتھ اہلیت کے منافی نہیں ہے نہ اہلیت وجوب کے اور نہ اہلیت اداء کے یعنی مکرہ شخص اس بات کا اہل ہوتا ہے کہ اس پر احکام شرع واجب ہوں اور اس بات کا بھی اہل ہوتا ہے کہ وہ احکام شرع کو ادا کرے، مصنف فرماتے ہیں کہ اکراہ کسی بھی حالت میں وضع خطاب کو واجب نہیں کرتا ہے یعنی مکرہ سے کسی بھی حالت میں خطاب شرع ساقط نہیں ہوتا ہے خواہ اکراہ ملجی ہو جیسے اکراہ کامل میں یا ملجی نہ ہو جیسے اکراہ قاصر میں، رہی یہ بات کہ اکراہ: مکرَہ سے خطاب کو ساقط کیوں نہیں کرتا ہے؟ تو اس کا جواب مصنف **لان المکرہ مبتلی الخ** سے دے رہے ہیں کہ مکرَہ حالت اکراہ میں ایسے ہی مبتلی ہوتا ہے جیسے حالت اختیار میں مبتلی ہوتا ہے اور ابتلاء خطاب کو محقق اور ثابت کرتا ہے؛ کیونکہ خطاب بغیر ابتلاء کے ثابت نہیں ہوتا ہے پس مکرَہ بھی مخاطب ہوگا۔

الاتری انه متردد بین فرض وحظر الخ: رہی یہ بات کہ مکرَہ کیسے مبتلی ہوتا ہے اور بغیر ابتلاء کے خطاب کیسے ثابت نہیں ہوتا ہے؟ تو یہاں سے مصنف اس پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ مکرَہ اس فعل کو بجالانے میں جس فعل کے کرنے پر اکراہ کیا گیا ہے متردد ہے فرض کے درمیان یعنی اس فعل کو کرنا مکرَہ پر فرض ہے جیسے کسی کو مردار کھانے پر قتل کے ساتھ اکراہ کیا جائے کہ اگر یہ مردار نہ کھاؤ گے تو تم کو قتل کر دوں گا اس وقت اس پر فرض ہے کہ اس مردار کو کھالے اگر اس نے نہ کھایا اور صبر کیا یہاں تک کہ وہ مکرَہ مارا گیا تو گنہ گار ہوگا؛ کیونکہ اس مردار کو کھانا اس کے لئے مباح تھا کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا **الا ما اضطررتم الیه** پس استثناء کے ذریعہ اباحت ثابت ہوگئی اور جس کو کسی مباح پر اکراہ کیا جائے اس پر فرض ہوتا ہے کہ وہ کام کرلے۔

اور مکرَہ حالت اکراہ میں متردد ہے حظر یعنی ممانعت کے درمیان یعنی جس کام پر اکراہ کیا گیا ہے وہ کام مکرَہ کے لئے اکراہ کے باوجود ممنوع اور حرام ہے جیسے جب کسی مسلمان کے ناحق قتل پر اکراہ کیا جائے تو اس کو قتل کرنا مکرَہ کے لئے ممنوع اور حرام ہے پس اگر اس نے صبر کیا یہاں تک کہ مارا گیا تو اس کو عند اللہ اجر ملے گا۔

اور مکرَہ حالت اکراہ میں متردد ہے اباحت کے درمیان یعنی جس فعل پر اکراہ کیا گیا ہے وہ کام اکراہ کے بعد اس کے لئے مباح ہو جیسے رمضان کے دن میں افطار پر اکراہ کیا جائے تو اس وقت اس کے لئے افطار مباح ہوگا۔

اور مکرَہ حالت اکراہ میں متردد ہے رخصت کے درمیان یعنی مکرَہ کے لئے اس کام کو کرنے کی رخصت ہے جیسے جب زبان سے کلمہ کفر کہنے پر اکراہ کیا جائے

تواس وقت اس کے لئے کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہوتی ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس کے دل میں تصدیق پائی جارہی ہو، رخصت اور اباحت کے درمیان فرق یہ ہے کہ مباح میں حرمت ختم ہوجاتی ہے اور رخصت میں حرمت ختم نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف گناہ ختم ہوجاتا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ اس میں کبھی گنہ گار ہوتا ہے یعنی جس فعل پر اکراہ کیا گیا ہے اس پر اقدام کرنے میں آدمی کبھی گنہ گار ہوتا ہے جب کہ حرام ہو جیسے ناحق قتل مسلم۔ اور کبھی اس فعل کے اقدام میں جس پر اکراہ کیا گیا ہے اجر دیا جاتا ہے جب کہ فرض ہو جیسے مردار کو کھانا فرض ہوتا ہے جب اس پر قتل کے ذریعہ اکراہ کیا جائے، اور یہ تمام اجر اور گناہ اسی وقت ثابت ہوتے ہیں جب کہ اس کے ساتھ خطاب متعلق ہو اور جب ایسا ہے تو ثابت ہو گیا کہ مکرَہ مخاطب بھی ہے اور مبتلی بھی ہے۔ مصنف اگلی عبارت فلا رخصة فی القتل والجرح الخ سے فرض، حظر یعنی حرام، رخصت، اور اباحت کی مثالوں کی طرف اشارہ کررہے ہیں۔

فلا رخصة فی القتل والجرح الخ : یہاں سے مصنف حظر یعنی حرام، کی تین مثالیں دے رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ مکرہ کے لئے اکراہ کے عذر سے قتلِ غیر میں بالکل رخصت نہیں ہے جب اپنے اوپر ہلاکت کا خوف محسوس کرے؛ کیونکہ مکرَہ اور غیر دونوں: خون کی حفاظت میں برابر کے حقدار ہیں، پس اس کے لئے غیر کو تلف کر کے اپنی جان کی حفاظت جائز نہ ہوگی، اسی طرح اکراہ کے عذر سے مکرَہ کے لئے اپنے غیر کو زخمی کرنے میں رخصت نہیں ہے، جبکہ اس سے کہا جائے فلاں کے ہاتھ کاٹ دو ورنہ میں تم کو قتل کر دوں گا یہاں تک کہ اگر فلاں کے ہاتھ کو قطع کر دے تو مکرَہ گنہ گار ہوگا، اسی طرح اکراہ کے عذر سے مکرَہ کو زنا میں رخصت نہیں ہے؛ کیونکہ زنا قتل کے درجہ میں ہے؛ کیونکہ اس میں ضیاعِ نسل ہے؛ کیونکہ اس ولد الزنا کا نسب زانی سے ثابت نہیں ہوتا ہے پس زانی پر اس ولد الزنا کا نفقہ واجب نہ ہوگا اور اس ولد الزنا کی ماں خرچ کرنے پر قادر نہیں ہے؛ کیونکہ ماں کسب مال سے عاجز ہے پس ولد الزنا ہلاک ہوگا اور یہی قتل ہے۔

ولا حظر مع الکامل منه فی المیتة والخمر والخنزیر : اور اکراہ کامل کے بعد ممانعت باقی نہیں رہتی ہے مردار کھانے، شراب پینے اور سور کھانے میں؛ کیونکہ اکراہ کامل کے وقت ان چیزوں کی حرمت منتفی ہوجاتی ہے یعنی اگر مردار یا سور کے کھانے پر یا شراب پینے پر اکراہ کامل کیا گیا یعنی قتل کی دھمکی دے کر ڈرایا گیا تو اس اکراہ کامل کے بعد ان چیزوں کی حرمت منتفی ہوجائے گی؛ کیونکہ نص قرآنی سے ان چیزوں کی حرمت اختیار کے وقت ثابت ہے اللہ تعالی نے فرمایا قد فصل لکم ماحرم علیکم الا ما اضطررتم الیه اس آیت میں احوال محرمہ سے حالت اضطرار کا استثناء کرنا اباحت ثابت کرتا ہے پس یہ چیزیں مضطر یعنی مکرَہ کے حق میں مباح ہوگئی پس اضطرار بالاکراہ کے وقت ان چیزوں کے استعمال سے رکنا اپنے خون کو ضائع کرنا ہے پس وہ گنہ گار ہوگا بشرطیکہ مکرَہ اس حالت میں اس کی حرمت کے سقوط کو جانتا ہو اور اگر نہ جانتا ہو تو معذور ہوگا، اس میں کامل کی قید اس لئے ہے کہ اکراہ قاصر سے ان چیزوں کی حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے، یہ فرض کی مثال ہے؛ کیونکہ اکراہ کامل کے بعد ان چیزوں پر اقدام کرنا فرض ہے، اگلی عبارت ورخص فی اجراء کلمة الکفر الخ: میں رخصت کی مثال ذکر کی گئی ہے، اور اباحت چونکہ رخصت یا فرض میں داخل ہے اس لئے الگ سے اس کی مثال نہیں دی گئی ہے۔

وَرُخِّصَ فِی اِجْرَاءِ کَلِمَةِ الْکُفْرِ وَاِفْسَادِ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ وَاِتْلَافِهٖ مَالَ الْغَیْرِ وَالْجِنَایَةِ عَلَی الْاِحْرَامِ وَتَمْکِیْنِ الْمَرْاَةِ مِنَ الزِّنَا فِی الْاِکْرَاهِ الْکَامِلِ وَاِنَّمَا فَارَقَ فِعْلُهَا فِعْلَهٗ فِی الرُّخْصَةِ لِاَنَّ نِسْبَةَ الْوَلَدِ لَاتَنْقَطِعُ عَنْهَا فَلَمْ یَکُنْ فِی مَعْنَی الْقَتْلِ بِخِلَافِ الرَّجُلِ وَلِهٰذَا اَوْجَبَ الْاِکْرَاهُ الْقَاصِرُ شُبْهَةً فِی دَرْءِ الْحَدِّ عَنْهَا دُوْنَ الرَّجُلِ فَثَبَتَ بِهٰذِهِ الْجُمْلَةِ اَنَّ الْاِکْرَاهَ لَا یَصْلُحُ لِاِبْطَالِ شَیْءٍ مِنَ الْاَقْوَالِ وَالْاَفْعَالِ جُمْلَةً اِلَّا بِدَلِیْلٍ غَیْرِهٖ عَلٰی مِثَالِ فِعْلِ الطَّائِعِ .

ترجمہ: اور کلمہ کفر (کو زبان پر) جاری کرنے، نماز اور روزہ فاسد کرنے، اس کے مالِ غیر کو تلف کرنے، حالت احرام میں جنایت کرنے، اور عورت کا زنا پر قدرت دینے کی رخصت دی گئی ہے اکراہ کامل میں اور اس (عورت) کا فعل رخصت میں اس (مرد) کے فعل سے الگ ہے اس لئے کہ ولد کی

نسبت عورت سے منقطع نہیں ہوتی ہے پس وہ (عورت کا مرد کو زنا پر قدرت دینا) قتل کے معنی میں نہ ہوا برخلاف مرد کے اور اسی وجہ سے اکراہ قاصر عورت سے حد کے دور کرنے میں شبہ کو ثابت کرے گا نہ کہ مرد سے (حد دفع کرنے میں) پس اس مجموعہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اکراہ تمام اقوال وافعال میں سے کسی چیز کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے مگر ایسی دلیل سے جو اس کو بدل دے غیر مکرہ کے فعل کے مثل۔

تشریح: اس عبارت میں رخصت کی مثال ذکر کی گئی ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ اکراہ کامل کی صورت میں مکرہ کو زبان پر کلمہ کفر جاری کرنے کی رخصت دی گئی ہے بشرطیکہ اس کے دل میں تصدیق باقی ہو، اسی طرح اکراہ کامل کی صورت میں مکرہ کو جب کہ وہ مقیم اور تندرست ہو نماز اور روزہ فاسد کرنے کی رخصت دی گئی ہے، اسی طرح اکراہ کامل کی صورت میں مکرہ کو مال غیر کو تلف کرنے کی رخصت دی گئی ہے، اسی طرح اکراہ کامل کی صورت میں محرم کو اکراہ کامل کے سبب حالت احرام میں جنایت کرنے یعنی شکار کو قتل کرنے یا سلے ہوئے کپڑے پہننے کی رخصت دی گئی ہے، اسی طرح اکراہ کامل کی صورت میں مکرہ عورت کے لئے مرد کو اپنے ساتھ زنا پر قدرت دینے کی رخصت دی گئی ہے، **فی الاکراہ الکامل** میں اکراہ کامل کا تعلق مذکورہ تمام صورتوں سے ہے، اکراہ کامل کے وقت ان امور مذکورہ کو کرنے کی صرف رخصت ہے۔ ان امور کو کرنا مباح نہیں ہے؛ کیونکہ ان اشیاء کی حرمت اپنی حالت پر باقی ہے مکرہ کو اکراہ کامل کی صورت میں دفع حرج کے لئے ان امور کی رخصت دی گئی ہے؛ یہی وجہ ہے کہ اگر یہ مکرہ ان امور کو کرنے سے رک جائے اور صبر کرلے جس کی وجہ سے قتل کیا جائے تو شہید ہوگا اور انشاء اللہ ماجور ہوگا برخلاف مباح کے کہ جو چیز اکراہ کامل کے وقت مباح ہو جائے تو اس کی حرمت باقی نہیں رہتی ہے اس سے رکنے کی صورت میں مکرہ ماجور نہیں ہوتا ہے بلکہ گنہ گار ہوتا ہے۔

وانما فارق فعلها فعله فی الرخصة الخ: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ عورت کو جس طرح اکراہ کامل کی صورت میں اپنے اوپر زنا کی قدرت دینے کی رخصت دی گئی ہے، اسی طرح مرد کو بھی اکراہ کامل کی صورت میں زنا کی رخصت ملنی چاہیے جب کہ اوپر گذر چکا ہے کہ مرد کو زنا کی کوئی رخصت نہیں دی گئی ہے؟ مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ رخصت کے سلسلہ میں عورت کا فعلِ زنا مرد کے فعل زنا سے جدا اور الگ ہے اس طور پر کہ عورت کو اکراہ کامل کی صورت میں زنا پر قدرت دینے کی رخصت دی گئی ہے اور مرد کو اکراہ کامل کی صورت میں زنا کرنے کی رخصت نہیں دی گئی ہے، اس کی وجہ مصنف نے **لان نسبة الولد الخ** سے بیان کی ہے کہ ولد کی نسبت عورت سے کسی بھی حال میں منقطع نہیں ہوتی ہے، چاہے ولد: زنا سے پیدا ہو یا حلال طریقے پر پس عورت کا مرد کو اپنے ساتھ زنا پر قدرت دینا قتل ولد کے معنی میں نہ ہوگا اور جب زنا عورت کے حق میں قتل کے معنی میں نہیں ہے تو زنا عورت کے حق میں رخصت سے مانع بھی نہ ہوگا پس عورت کو اکراہ کامل کی صورت میں زنا پر قدرت کی رخصت دے دی گئی۔ برخلاف مرد کے کہ ولد الزنا کی نسبت اس سے منقطع ہوجاتی ہے پس اس مرد پر ولد الزنا کا نفقہ بھی واجب نہ ہوگا اور ماں (مزنیہ) عجز عن الکسب کی وجہ سے ولد الزنا پر خرچ کی قدرت نہیں رکھتی ہے؛ اس لئے زنا: ولد کی ہلاکت اور قتل کا باعث ہوگا اور ناحق قتل رخصت سے مانع ہے اس لئے مرد کو زنا کی رخصت نہیں دی گئی ہے۔

ولهذا اوجب الاکراہ القاصر الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے اکراہ قاصر (قید یا ضرب کی دھمکی دینا) عورت سے حد دور کرنے میں شبہ کو ثابت کرے گا نہ کہ مرد سے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اکراہ کامل جب عورت کے لئے رخصت زنا ثابت کرتا ہے اور عورت پر حد زنا جاری نہیں ہوتی ہے، تو اگر اکراہ قاصر کے ذریعہ عورت کو زنا پر مجبور کیا گیا اور عورت نے زنا پر قدرت دیدیا تو اس صورت میں شبہ ہوگا کہ عورت کو زنا کی رخصت ہو اور اس پر حد جاری نہ ہو، گویا اکراہ قاصر: عورت سے حد دفع ہونے کا شبہ پیدا کرتا ہے، اور شبہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے، پس اگر اکراہ قاصر کی صورت میں عورت زنا پر قدرت دیدیتی ہے تو عورت پر حد زنا جاری نہ ہوگی، اور چونکہ مرد کے حق میں اکراہ کامل: رخصتِ زنا کو ثابت نہیں کرتا ہے تو اکراہ قاصر مرد سے حد زنا کے دفع ہونے میں شبہ پیدا نہیں کرے گا، پس اگر مرد کو اکراہ قاصر کے ذریعہ زنا پر مجبور کیا گیا اور مرد نے زنا کرلیا تو مرد پر حد زنا واجب ہوگی، رہا اکراہ کامل تو مرد سے استحسانا حد زنا کے دفع میں شبہ ثابت کرے گا پس اس پر اکراہ کامل کی صورت میں حد زنا واجب نہیں ہوگی جیسا کہ امام ابوحنیفہ کا دوسرا قول ہے اور یہی صاحبین کا قول

ہے اگر چہ قیاس کا تقاضا تھا کہ اکراہ کامل کی صورت میں بھی حد زنا مرد سے ساقط نہ ہو جیسا کہ امام ابوحنیفہ کا پہلا قول ہے اور یہی امام زفر کا قول ہے۔

فثبت بهذه الجملة الخ :مصنف فرماتے ہیں کہ ان تمام باتوں سے جو ہم نے کہی ہیں کہ اکراہ اہلیت کے منافی نہیں ہے اور اکراہ سے خطاب ساقط نہیں ہوتا ہے۔ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اکراہ کسی بھی قول مثلاً طلاق اور عتاق کو اور کسی بھی فعل جیسے قتل اور اتلاف مال کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے مگر ایسی دلیل سے جو اس کو بدل دے جیسے طائع کا فعل، طائع مکرہ کی ضد یعنی غیر مکرہ، اس کا حاصل یہ ہے کہ جیسے غیر مکرہ کا فعل اور اس کا قول باطل نہیں ہوتا ہے بلکہ معتبر ہوتا ہے مگر جب کہ اس کو کوئی ایسی دلیل لاحق ہو جائے جو اس کو بدل دے تو اس وقت معتبر نہیں ہوتا ہے جیسے جب اپنی بیوی سے کہے انت طالق تو اس کے تکلم کے بعد طلاق واقع ہو جاتی ہے مگر جب اس انت طالق کو کوئی مغیر یعنی استثناء لاحق ہو جائے یا تعلیق لاحق ہو جائے تو اس وقت طلاق واقع نہیں ہوتی ہے پس ایسے ہی مکرہ کے تمام افعال واقوال معتبر اور صحیح ہوتے ہیں؛ کیونکہ مکرہ عاقل اور خطاب شرع کا اہل ہے مگر مغیر کے پائے جانے کے وقت مکرہ کے اقوال وافعال صحیح اور معتبر نہیں ہوں گے۔

وَاِنَّمَا يَظْهَرُ اَثَرُ الْاِكْرَاهِ اِذَا تَكَامَلَ فِي تَبْدِيْلِ النِّسْبَةِ وَاَثَرُهُ اِذَا قَصَرَ فِي تَفْوِيْتِ الرِّضَاءِ فَيَفْسُدُ بِالْاِكْرَاهِ مَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ وَيَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَاءِ مِثْلُ الْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ وَلَا يَصِحُّ الْاَقَارِيْرُ كُلُّهَا لِاَنَّ صِحَّتَهَا تَعْتَمِدُ قِيَامَ الْمُخْبَرِ بِهٖ وَقَدْ قَامَتْ دَلَالَةُ عَدَمِهٖ وَاِذَا اتَّصَلَ الْاِكْرَاهُ بِقَبُوْلِ الْمَالِ فِي الْخُلْعِ فَاِنَّ الطَّلَاقَ يَقَعُ وَالْمَالُ لَايَجِبُ لِاَنَّ الْاِكْرَاهَ لِعَدَمِ الرِّضَاءِ بِالسَّبَبِ وَالْحُكْمِ جَمِيْعًا وَالْمَالُ يَنْعَدِمُ عِنْدَ عَدَمِ الرِّضَاءِ فَكَاَنَّ الْمَالَ لَمْ يُوْجَدْ فَوَقَعَ الطَّلَاقُ بِغَيْرِ مَالٍ كَطَلَاقِ الصَّغِيْرَةِ عَلٰى مَالٍ بِخِلَافِ الْهَزْلِ لِاَنَّهٗ يَمْنَعُ الرِّضَاءَ بِالْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ فَكَانَ كَشَرْطِ الْخِيَارِ عَلٰى مَا مَرَّ.

ترجمہ: اور اکراہ کا اثر جب کہ کامل ہو تبدیل نسبت میں ظاہر ہوگا اور اس (اکراہ) کا اثر ظاہر ہوگا جب کہ قاصر ہو رضا کو فوت کرنے میں پس اکراہ کی وجہ سے وہ معاملات فاسد ہو جائیں گے جو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں اور رضا پر موقوف ہوتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ اور تمام اقرار صحیح نہ ہوں گے اس لئے کہ ان (اقاریر) کی صحت مخبر بہ کے قیام پر اعتماد رکھتی ہے حالانکہ اس (مخبر بہ) کے عدم کی دلیل قائم ہے اور جب اکراہ خلع میں قبول مال کے ساتھ متصل ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب نہ ہوگا اس لئے کہ اکراہ سبب اور حکم تمام سے رضا کو معدوم کرنے کے لئے ہے اور مال عدم رضا کے وقت معدوم ہو جاتا ہے پس گویا کہ مال نہیں پایا گیا پس طلاق بغیر مال کے واقع ہوگی جیسے صغیرہ کو طلاق دینا مال پر برخلاف ہزل کے اس لئے کہ ہزل رضاء بالحکم سے مانع ہے نہ کہ رضاء بالسبب سے پس وہ (ہزل) شرط خیار کی طرح ہوگا جیسا کہ گذر گیا۔

تشریح: یہاں سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض: جب اکراہ کسی بھی قول اور فعل کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو پھر اکراہ کا اثر کس جگہ ظاہر ہوگا؟ جواب: جب اکراہ کامل ہو یعنی اکراہ ملجی ہو تو اس کا اثر دو جگہوں پر ظاہر ہوگا، ایک تبدیل نسبت میں یہاں تک کہ جو فعل مکرَہ کی طرف منسوب تھا اکراہ کے بعد مکرِہ کی طرف منسوب ہو جائے گا؛ لیکن شرط یہ ہے کہ اس تبدیل نسبت سے کوئی مانع موجود نہ ہو اور وہ فعل تبدیلی کی صلاحیت رکھتا ہو، نمبر دو: جب اکراہ قاصر ہو یعنی ملجی نہ ہو تو اس اکراہ کا اثر مکرَہ کی رضاء کو فوت کرنے میں ظاہر ہوگا کہ مکرَہ وہ فعل اپنی رضا سے نہیں کرے گا، اس اکراہ قاصر سے مکرَہ کا اختیار فوت نہ ہوگا۔

فيفسد بالاكراه ما يحتمل الفسخ الخ :یہاں سے مصنف تفویت رضا پر چند مسائل کی تفریع پیش کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اکراہ کی وجہ سے وہ تمام معاملات فاسد ہو جاتے ہیں جو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں اور رضا پر موقوف ہوتے ہیں خواہ اکراہ: کامل ہو یا قاصر جیسے بیع اور اجارہ کہ یہ تصرفات اکراہ کی وجہ سے فاسد بن کر منعقد ہوتے ہیں، یہ تصرفات منعقد تو اس لئے ہوتے ہیں کہ یہ تصرفات اس کے اہل سے اس کے محل میں صادر ہوئے ہیں، رہا ان تصرفات کا فاسد ہونا تو اس لئے کہ رضا فوت ہے جو ان تصرفات کے نفاذ کے لئے شرط ہے، رہے وہ تصرفات جو رضا پر موقوف نہیں ہوتے ہیں جیسے طلاق

اور عتاق تو وہ مکرَہ کے انعقاد سے نافذ ہو جائیں گے جیسے غیر مکرَہ سے نافذ ہو جاتے ہیں۔

لا یصح الاقاریر کلھا الخ :مصنف فرماتے ہیں کہ مکرَہ کے تمام اقرار: خواہ اقرار اکراہ ملجی کے ساتھ ہو یا اکراہ قاصر کے ساتھ ہو، خواہ فسخ کا احتمال رکھتے ہوں یا فسخ کا احتمال نہ رکھتے ہوں صحیح نہیں ہوتے ہیں، رہی یہ بات کہ مکرہ کا کوئی بھی اقرار صحیح کیوں نہیں ہوتا ہے؟ تو اس کی وجہ مصنف **لان صحتھا** سے بیان کرر ہے ہیں کہ اقرار کے صحیح ہونے کا مدار اس بات پر ہے کہ مخبر بہ یعنی جس کا اقرار کیا ہے قائم اور موجود؛ ہو حالانکہ اکراہ کی صورت میں مخبر بہ کے عدم یعنی موجود نہ ہونے پر دلیل قائم ہے، اور وہ یہ کہ مکرَہ نے اس مخبر بہ کا تکلم اپنے سے ضرر کو دور کرنے کے لئے کیا ہے، اس وجہ سے تکلم نہیں کیا ہے کہ وہ موجود ہے جس کی خبر دے رہا ہے۔

واذا اتصل الاکراہ بقبول المال فی الخلع الخ :مصنف فرماتے ہیں کہ اکراہ کامل ہو یا قاصر جب خلع میں قبول مال سے متصل ہو، اس کی صورت یہ ہے کہ ایسی عورت سے جس سے اس کے شوہر نے دخول کیا ہو زبردستی کہا جائے کہ تم اپنے شوہر سے مال مثلا ایک ہزار درہم کے بدلہ خلع قبول کرلو پھر وہ عورت مال پر خلع قبول کرلے تو مصنف فرماتے ہیں کہ طلاق بغیر مال کے واقع ہو جائے گی یعنی اس عورت پر طلاق تو واقع ہو جائے گی؛ لیکن اس عورت پر وہ مال دینا واجب نہ ہوگا، مصنف **لان اکراہ الخ** سے اس کی وجہ بیان کرر ہے ہیں کہ اکراہ: سبب اور حکم تمام سے رضا کو معدوم کر دیتا ہے، سبب سے مراد یہاں پر عقد خلع ہے اور حکم سے مراد وجوب مال ہے، اور مطلب یہ ہے کہ مکرَہ: سبب یعنی عقد خلع اور حکم یعنی وجوب مال سے راضی نہیں ہوتا ہے البتہ سبب اور حکم میں مکرَہ کا اختیار معدوم نہیں ہوتا ہے پس مکرَہ کے اختیار کے موجود ہونے کی وجہ سے اس مکرَہ عورت کا خلع قبول کرنا معتبر ہوگا اور طلاق جو اس کے قبول کرنے پر موقوف تھی وہ واقع ہو جائے گی، اور وجوب مال: رضا موجود نہ ہونے کے وقت معدوم ہوتا ہے؛ کیونکہ وجوب مال کے لئے رضا شرط ہے پس شرط یعنی رضا فوت ہونے کی وجہ سے مشروط یعنی وجوب مال بھی فوت ہو جائے گا گویا کہ مال کا ذکر ہی نہیں کیا گیا پس طلاق بغیر مال کے واقع ہوگی؛ جیسے صغیرہ کو طلاق دینا مال پر کہ جب صغیرہ بیوی کو اس کا شوہر مال کے عوض طلاق دے تو اس کی طلاق موقوف ہوتی ہے اس صغیرہ کے قبول کرنے پر جب صغیرہ قبول کرلے تو قبولیت پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع ہو جائے گی اور اس صغیرہ پر مال لازم نہ ہوگا؛ کیونکہ صغیرہ اپنے اوپر مال لازم کرنے کی اہل نہیں ہے پس التزام مال کی اہلیت کے معدوم ہونے کی وجہ سے صغیرہ پر مال لازم نہ ہوگا ایسے ہی اس مکرہ عورت پر مال لازم نہ ہوگا۔

بخلاف الھزل الخ :یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ طلاق کے باب میں اکراہ: ہزل سے ملحق ہے کہ جیسے مذاق میں طلاق واقع ہو جاتی ہے ویسے ہی اکراہ کی صورت میں بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے پس جب اکراہ طلاق کے باب میں ہزل سے ملحق ہے تو واجب ہے کہ اکراہاً خلع بالمال کی مذکورہ صورت میں عورت کے قبول کرنے کے بعد اس مکرَہ عورت پر طلاق کے ساتھ مال بھی واجب ہو مال طلاق سے جدا نہ ہو جیسے ہزلاً خلع کی صورت میں عورت پر بالاتفاق طلاق اور مال دونوں واجب ہو جاتے ہیں مال طلاق سے جدا نہیں ہوتا ہے، جب کہ خلع بالاکراہ میں مال: طلاق سے جدا ہو جاتا ہے کہ بغیر مال طلاق واقع ہو جاتی ہے؟ مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ اکراہ ہزل کے برخلاف ہے اور ان دونوں میں فرق ہے؛ کیونکہ ہزل: رضاء بالحکم سے مانع ہے رضاء بالسبب سے مانع نہیں ہے یعنی ہازل مذاق کے ساتھ جو عقد کرتا ہے اس عقد پر عائد ہونے والے حکم سے راضی نہیں ہوتا ہے البتہ سبب یعنی اس عقد کے انعقاد سے راضی ہوتا ہے اور اکراہ: رضاء بالسبب اور رضاء بالحکم دونوں سے مانع ہے کہ اکراہ: سبب یعنی عقد اور اس پر عائد ہونے والے حکم دونوں سے مکرَہ کی رضامندی کو ختم کر دیتا ہے پس جب اکراہ اور ہزل میں فرق ہے تو پھر اکراہ کو ہزل پر کیسے قیاس کیا جا سکتا ہے۔

وَاِذَا اتَّصَلَ الْاِکْرَاہُ الْکَامِلُ بِمَا یَصْلُحُ اَنْ یَّکُوْنَ الْفَاعِلُ فِیْهِ اٰلَةً لِغَیْرِہٖ مِثْلُ اِتْلَافِ النَّفْسِ وَالْمَالِ یَنْسِبُ الْفِعْلُ اِلَی الْمُکْرِہِ وَلَزِمَهٗ حُکْمُهٗ لِاَنَّ الْاِکْرَاہَ الْکَامِلَ یُفْسِدُ الْاِخْتِیَارَ وَالْفَاسِدُ فِیْ مُعَارَضَةِ الصَّحِیْحِ کَالْعَدَمِ فَصَارَ الْمُکْرَہُ بِمَنْزِلَةِ الْعَدِیْمِ الْاِخْتِیَارِ اٰلَةً لِلْمُکْرِہِ فِیْمَا یَحْتَمِلُ ذٰلِکَ اَمَّا فِیْمَا لَا یَحْتَمِلُهٗ فَلَا یَسْتَقِیْمُ نِسْبَتُهٗ اِلَی الْمُکْرِہِ فَلَا یَقَعُ الْمُعَارَضَةُ فِیْ اِسْتِحْقَاقِ الْحُکْمِ فَبَقِیَ

مَنْسُوْبًا اِلَی الْاِخْتِیَارِ الْفَاسِدِ وَذٰلِکَ مِثْلُ الْاَکْلِ وَالْوَطْیِ وَالْاَقْوَالِ کُلِّھَا فَاِنَّہٗ لَا یَتَصَوَّرُ اَنْ یَّاْکُلَ الْاِنْسَانُ بِفَمِ غَیْرِہٖ وَاَنْ یَّتَکَلَّمَ۔

ترجمہ: اور جب اکراہ کامل ایسے افعال سے متصل ہو جن میں فاعل اپنے غیر کے لئے آلہ ہونے کی صلاحیت رکھے جیسے نفس اور مال کو تلف کرنا تو فعل مکرِہ کی طرف منسوب ہوگا اور اس (مکرِہ) کو اس (فعل) کا حکم لازم ہوگا اس لئے کہ اکراہ کامل اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور اختیار فاسد اختیار صحیح کے مقابلہ میں عدم کی طرح ہے پس مکرَہ عدیم الاختیار کے درجہ میں مکرِہ کے لئے آلہ ہوگا اس فعل میں جو اس کا احتمال رکھتا ہو بہر حال ان چیزوں میں جو اس کا حتمال نہ رکھتا ہو تو ان چیزوں کی نسبت مکرِہ کی طرف درست نہ ہوگی پس استحقاق حکم میں معارضہ واقع نہ ہوگا اور وہ (فعل) اختیار فاسد کی طرف منسوب ہو کر باقی رہے گا اور وہ جیسے کھانا اور وطی اور تمام اقوال اس لئے کہ اس بات کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے کہ انسان اپنے علاوہ (دوسرے) کے منہ سے کھائے اور بات کرے۔

تشریح: یہاں سے اکراہ کامل کی تاثیر یعنی تبدیل نسبت کی توضیح پیش کر رہے ہیں کہ جب اکراہ کامل ایسے افعال سے متصل ہو جن میں فاعل (مکرَہ) اپنے غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسے نفس اور مال کو تلف کرنا تو فعل: مکرِہ کی طرف منسوب ہوگا اور اس مکرِہ کو اس فعل کا حکم لازم ہوگا یعنی جب مکرَہ کو اکراہ کامل کے ساتھ ایسے افعال کے کرنے پر مجبور کیا جائے جن کا فاعل (مکرَہ) اپنے علاوہ یعنی مکرِہ کے لئے آلہ بن سکے تو وہ افعال (جو مکرَہ سے صادر ہوئے ہیں) مکرِہ کی طرف منسوب ہوں گے مکرَہ کی طرف منسوب نہ ہوں گے اور ان افعال کے جو احکام ہیں وہ مکرِہ پر لازم ہوں گے اور فاعل مکرَہ درمیان سے نکل جائے گا اور آلہ کے ساتھ ملحق ہوگا یعنی مکرَہ آلہ فعل ہوگا، مثال کے طور پر مکرِہ نے مکرَہ کو کہا کہ فلاں کو قتل کر دو، یا کہا فلاں کے مال کو تلف کر دو ورنہ تم کو قتل کر دوں گا، چنانچہ اکراہ کی وجہ سے اس نے فلاں کو قتل کر دیا، یا مال کو تلف کر دیا، اس میں جان و مال کو تلف کرنا ایسا فعل ہے جس کا فاعل اپنے غیر یعنی مکرِہ کے لئے آلہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے، پس فعل تلف مکرِہ کی طرف منسوب ہوگا اور اس فعل تلف کا حکم یعنی قصاص اور تاوان مال: مکرِہ پر لازم ہوگا :مکرَہ درمیان سے نکل جائے گا اور مکرَہ آلہ تلف کہلائے گا۔

لان الاکراہ الکامل یفسد الاختیار الخ : رہی یہ بات کہ مکرَہ کا درمیان سے نکل کر صرف آلہ بن کر رہنا اور فعل کا مکرِہ کی طرف منسوب ہونا اور مکرِہ پر حکم فعل کا لازم ہونا کیوں ہے؟ تو مصنف یہاں سے اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ اکراہ کامل مکرَہ کے اختیار کو فاسد کر دیتا ہے کیونکہ وہ اس فعل میں مجبور ہوتا ہے پس اس کا اختیار فاسد ہوگا، ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ مکرَہ تو با اختیار ہے اگر چہ وہ اختیار فاسد ہے پس ممکن ہے کہ فعل کو مکرَہ ہی کی طرف منسوب کیا جائے اور مکرَہ: آلہ کے ساتھ لاحق نہ ہو؟ مصنف نے اس کا جواب اپنے قول **والفاسد فی معارضۃ الصحیح** سے دیا ہے کہ یہ اختیار فاسد جو مکرَہ کو حاصل ہے اختیار صحیح جو مکرِہ کو حاصل ہے۔ کے مقابلہ میں کالعدم اور غیر معتبر ہے پس مکرَہ عدیم الاختیار ہونے میں ایسا ہو جائے گا جیسا کہ مکرِہ کا آلہ: تلوار ،لاٹھی وغیرہ، اور آلہ اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کہ اس کی طرف فعل کو منسوب کیا جائے اور اس پر حکم فعل لازم آئے، پس لامحالہ فعل: مکرِہ کی طرف منسوب ہوگا اور اس پر حکم فعل لازم ہوگا، مکرَہ کا آلہ ہونا اس صورت میں ہے جبکہ فعل اس کا احتمال رکھتا ہو کہ اس کا فاعل اپنے غیر کے لئے آلہ ہو سکے۔

اَمَّا فِیْمَا لَا یَحْتَمِلُہٗ الخ : رہی وہ صورتیں جن میں فاعل اپنے غیر کے لئے آلہ ہونے کا احتمال نہ رکھے جن میں سے بعض افعال ہیں اور تمام اقوال ہیں بہر حال وہ افعال واقوال جن کا فاعل اپنے غیر کے لئے آلہ نہ بن سکے، تو ان کی نسبت مکرِہ کی طرف نہیں کی جائے گی؛ بلکہ مکرَہ ہی کی طرف کی جائے گی ؛ کیونکہ اس وقت: استحقاق حکم کے سلسلہ میں مکرِہ کے اختیار صحیح، اور مکرَہ کے اختیار فاسد کے درمیان کوئی معارضہ اور تعارض نہ ہوگا اور جب تعارض نہ ہوگا تو فعل: اختیار فاسد یعنی مکرَہ کی طرف ہی منسوب ہوگا اور اسی پر فعل کا حکم لازم ہوگا۔

وذلک مثل الاکل والوطی والاقوال کلھا الخ : وہ صورتیں جن میں فاعل اپنے غیر کے لئے آلہ ہونے کا احتمال نہ رکھے ان کی مثال: افعال میں: کھانا اور وطی ہے، اور اقوال میں: تمام اقوال ہیں جیسے طلاق، عتاق، اور نکاح یعنی ایک آدمی نے دوسرے کو کھانے پر مجبور کیا، یا کسی عورت کے ساتھ وطی

کرنے پر مجبور کیا، یا طلاق دینے، یا غلام آزاد کرنے، یا نکاح کرنے پر مجبور کیا، تو ان تمام افعال واقوال میں فعل: مکرِہ کی طرف منسوب نہ ہوگا؛ بلکہ مکرَہ ہی کی طرف منسوب ہوگا، چنانچہ اگر کسی کو روزے کی حالت میں کھانے پر مجبور کیا اور اس نے کھالیا تو مکرَہ کا روزہ فاسد ہوجائے گا نہ کہ مکرِہ کا، اسی طرح اگر کسی کو زنا پر مجبور کیا تو حد تو مکرَہ اور مکرِہ میں سے کسی پر جاری نہیں ہوگی، البتہ بدل زنا جس کو عقر کہتے ہیں مکرَہ پر واجب ہوگا مکرِہ پر واجب نہ ہوگا، اسی طرح طلاق، عتاق، اور نکاح پر اگر کسی کو مجبور کیا گیا تو یہ چیزیں مکرَہ پر نافذ ہوں گی، اکراہ کی وجہ سے یہ چیزیں باطل نہیں ہوں گی۔

رہی یہ بات کہ ان مذکورہ افعال واقوال کے فاعل اپنے غیر کے لئے آلہ بننے کا احتمال کیوں نہیں رکھتے ہیں؟ تو مصنف فانہ لا یتصور الخ سے اس کی وجہ بتارہے ہیں کہ یہ بات متصور اور ممکن نہیں ہے کہ انسان اپنے غیر کے منہ سے کھائے یعنی مکرَہ کا مکرِہ کے لئے آلہ بننے کا مطلب یہ ہے کہ مکرِہ مکرَہ کے منہ سے کھائے اور یہ بات ناممکن ہے کہ آدمی دوسرے کے منہ سے کھائے، پس فاعل مکرَہ یعنی کھانے والا اپنے غیر مکرِہ کے لئے آلہ نہیں بن سکے گا، یہ تو فعلِ اکل کی دلیل ہے۔ رہی فعل وطی کی دلیل تو یہ ہے کہ اگر فعل وطی کو مکرِہ کی طرف منسوب کریں گے تو آلہ غیر سے وطی کرنا لازم آئے گا اور آلہ غیر سے وطی ممکن نہیں ہے۔

اور ایسے ہی یہ بات بھی متصور اور ممکن نہیں ہے کہ انسان اپنے غیر کی زبان سے بات کرے یعنی مکرَہ کے مکرِہ کے لئے آلہ بننے کا مطلب یہ ہے کہ مکرِہ مکرَہ کی زبان سے بات کرے حالانکہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ انسان اپنے غیر کی زبان سے بات کرے، یہ اقوال کی دلیل ہے۔

وَكَذٰلِكَ اِذَا كَانَ نَفْسُ الْفِعْلِ مِمَّا يُتَصَوَّرُ اَنْ يَّكُوْنَ الْفَاعِلُ فِيْهِ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ اِلَّا اَنَّ الْمَحَلَّ غَيْرُ الَّذِىْ يُلَاقِيْهِ الْاِتْلَافُ صُوْرَةً وَكَانَ ذٰلِكَ يَتَبَدَّلُ بِاَنْ يُّجْعَلَ اٰلَةً مِثْلُ اِكْرَاهِ الْمُحْرِمِ عَلٰى قَتْلِ الصَّيْدِ اَنَّ ذٰلِكَ يَقْتَصِرُ عَلَى الْفَاعِلِ لِاَنَّ الْمُكْرِهَ اِنَّمَا حَمَلَهٗ عَلٰى اَنْ يَّجْنِىَ عَلٰى اِحْرَامِ نَفْسِهٖ وَهُوَ فِىْ ذٰلِكَ لَا يَصْلُحُ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ وَلَوْ جُعِلَ اٰلَةً يَصِيْرُ مَحَلُّ الْجِنَايَةِ اِحْرَامَ الْمُكْرِهِ وَفِيْهِ خِلَافُ الْمُكْرِهِ وَبُطْلَانُ الْاِكْرَاهِ وَعَوْدُ الْاَمْرِ اِلَى الْمَحَلِّ الْاَوَّلِ.

ترجمہ: اور ایسے ہی جب نفس فعل ان افعال میں سے ہو جن میں فاعل کا اپنے غیر کے لئے آلہ ہونا ممکن ہو مگر یہ کہ محل جنایت اس محل کا غیر ہو جس سے اتلاف صورۃً ملاقی ہوا ہے اور وہ (محل) بدل جائے اس طور پر کہ وہ (مکرَہ) آلہ بنادیا جائے جیسے محرم کو شکار قتل کرنے پر مجبور کرنا تو یہ (قتل) فاعل پر منحصر ہوگا اس لئے کہ مکرِہ نے اس (مکرَہ) کو اس بات پر ابھارا ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے اور وہ (مکرَہ) اس میں اپنے غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور اگر اس کو آلہ قرار دیدیا جائے تو محل جنایت مکرِہ کا احرام ہوجائے گا اور اس میں مکرِہ (کے مدعٰی) کی مخالفت ہے اور اکراہ کا بطلان ہے اور معاملہ کا محلِ اول کی طرف لوٹنا ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح اگر وہ فعل جس میں فاعل اپنے غیر کے لئے آلہ ہونے کا احتمال نہ رکھتا ہو تو وہ فعل اپنے فاعل کی طرف منسوب ہوتا ہے اسی طرح جب نفس فعل ان افعال میں سے ہو جن افعال میں فاعل کا اپنے غیر کے لئے آلہ ہونا ممکن تو ہو مگر یہ کہ اس فاعل کو اس کے غیر (مکرِہ) کے لئے آلہ بنانے کی صورت میں جنایت کا محل: اس محل کا غیر ہوجائے جس سے فعلِ جنایت صورۃً ملاقی اور ملا ہوا ہے، تو اس صورت میں بھی اس فعل کا حکم: فاعل یعنی مکرَہ پر ہی لازم ہوگا اور یہ فعل: مکرَہ ہی کی طرف منسوب ہوگا، و کان ذلک یتبدل بان یجعل آلة بیان ہے الا ان المحل الخ: کا یعنی محل جنایت بدل جائے گا اس صورت میں کہ مکرَہ کو مکرِہ کے لئے آلہ قرار دیدیا جائے، خلاصہ یہ کہ اگر اس فاعل کو غیر یعنی مکرِہ کے لئے آلہ بنادیا جائے تو محل جنایت جس سے فعلِ جنایت صورۃً ملا ہوا ہے بدل کر اس فعل جنایت کا دوسرا محل ہوجائے گا جس سے فعل جنایت صورۃً ملا ہوا نہیں ہے، تو اس صورت میں بھی اس فعل کا حکم: فاعل یعنی مکرَہ پر ہی لازم ہوگا اور یہ فعل: مکرَہ ہی کی طرف منسوب ہوگا؛ جیسے محرم کو کسی آدمی نے شکار کو قتل کرنے پر مجبور کیا چنانچہ محرم نے شکار کو قتل کردیا تو یہ فعلِ قتل: فاعل پر منحصر رہے گا یعنی یہ فعل قتل مکرَہ ہی کی طرف منسوب ہوگا اور قتل کا تاوان مکرَہ پر ہی لازم ہوگا، ایسا نہیں

ہوگا کہ فاعل یعنی مکرَہ کو مکرِہ کے لئے آلہ بنادیا جائے؛ اس لئے کہ اگر فاعل یعنی مکرَہ کو مکرِہ کے لئے آلہ بنادیا جائے گا تو اکراہ باطل ہو جائے گا؛ کیونکہ مکرِہ نے مکرَہ کو آمادہ کیا ہے اس بات پر کہ مکرَہ شکار کو قتل کر کے اپنے احرام پر جنایت کرے اور مکرَہ اپنے احرام پر جنایت واقع کرنے کے سلسلہ میں اپنے غیر یعنی مکرِہ کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اگر غیر کے لئے اس کو آلہ قرار دیدیا جائے تو اس صورت میں مکرَہ کا اپنے احرام پر فعل جنایت: غیر یعنی مکرِہ کی طرف منتقل ہو جائے گا اور مکرَہ کا غیر یعنی مکرِہ اپنے احرام پر جنایت کرنے والا ہوگا اور یہ ممکن نہیں ہے؛ اس لئے کہ انسان اپنے غیر کے احرام پر جنایت نہیں کرتا ہے، پس فاعل کو اپنے غیر یعنی مکرِہ کے لئے آلہ بنانے کی صورت میں لامحالہ محل جنایت مکرِہ کا احرام ہوگا اگر مکرِہ محرم ہے، اور اس میں مکرِہ کے مدعیٰ کی مخالفت ہے کیونکہ مکرِہ کا مدعیٰ یہ تھا کہ مکرَہ اپنے احرام پر جنایت کرے نہ کہ مکرِہ کے احرام پر پس مکرِہ کے مدعیٰ کے خلاف ہونے کی وجہ سے اکراہ باطل ہوگا حالانکہ یہاں اکراہ فرض کیا گیا ہے پس معاملہ محل اول کی طرف لوٹے گا یعنی لامحالہ اتنا گھوما کر یہ ماننا پڑے گا کہ محل جنایت مکرَہ کا احرام ہے، اس بطلان سے بچنے کے لئے ہم نے پہلے ہی کہہ دیا کہ اس صورت میں فاعل اپنے غیر کے لئے آلہ نہ ہوگا بلکہ فعل: مکرَہ ہی کی طرف منسوب ہوگا اور فعل جنایت کا حکم یعنی تاوان مکرَہ ہی پر آئے گا۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْمُكْرَهَ عَلَى الْقَتْلِ يَاثِمُ لِاَنَّهُ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ يُوْجِبُ الْمَاثِمَ جِنَايَةٌ عَلٰى دِيْنِ الْقَاتِلِ وَهُوَ لَا يَصْلُحُ فِي ذٰلِكَ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ وَلَوْ جُعِلَ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ لَتَبَدَّلَ مَحَلُّ الْجِنَايَةِ.

ترجمہ: اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ مکرَہ علی القتل گنہ گار ہوگا کیونکہ وہ (قتل) اس حیثیت سے کہ وہ گناہ واجب کرتا ہے قاتل کے دین پر جنایت ہے اور وہ (مکرَہ علی القتل) اس میں اپنے غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور اگر اس کو اس کے غیر کے لئے آلہ بنادیا گیا تو محل جنایت بدل جائے گا۔

تشریح: پچھلے سبق میں کہا گیا تھا کہ مکرَہ کو مکرِہ کے لئے آلہ بنانے کی صورت میں اگر محل جنایت بدل جائے تو فعلِ مکرَہ کو مکرَہ ہی کی طرف منسوب کیا جائے گا مکرِہ کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا اسی اصول پر مصنف دو تفریع پیش کر رہے ہیں، اس عبارت میں پہلی تفریع کا بیان ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: اسی وجہ سے کہ جب مکرَہ کو مکرِہ کے لئے آلہ بنانے کی وجہ سے محل جنایت بدل جائے تو فعل: مکرَہ ہی کی طرف منسوب ہوگا، ہم نے کہا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو مجبور کیا کہ تم فلاں مسلمان کو قتل کر دو چنانچہ مکرَہ نے قتل کر دیا تو مکرَہ گنہ گار ہوگا مکرِہ گنہ گار نہ ہوگا، **لانه من حيث** سے اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ مکرَہ اس لئے گنہ گار ہوگا کہ قتل: گناہ ہونے کی حیثیت سے قاتل یعنی مکرَہ کے دین پر جنایت ہے اور اس گناہ میں قاتل یعنی مکرَہ اپنے غیر یعنی مکرِہ کے لئے آلہ نہیں بن سکتا ہے؛ کیونکہ کسی کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ اپنے غیر پر گناہ کا کسب کرے قرآن میں آیا ہے **لاتزر وازرة وزر اخرى** اگر اس کو اپنے غیر کے لئے آلہ بنادیا جائے تو جنایت اور گناہ کا محل بدل جائے گا یعنی اگر گناہ کے سلسلہ میں مکرَہ کو مکرِہ کے لئے آلہ قرار دیدیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جنایت اور گناہ کا محل یعنی مرتکب گناہ مکرِہ ہے نہ کہ مکرَہ اور یہ محل جنایت کی تبدیلی ہے جو باطل ہے، پس اس بطلان سے بچنے کے لئے یہ کہنا ہوگا کہ فعل قتل کا گناہ مکرَہ ہی کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ مکرِہ کی طرف۔

وَكَذٰلِكَ قُلْنَا فِي الْمُكْرَهِ عَلَى الْبَيْعِ وَالتَّسْلِيْمِ اَنَّ تَسْلِيْمَهُ يَقْتَصِرُ عَلَيْهِ لِاَنَّ التَّسْلِيْمَ تَصَرُّفٌ فِي بَيْعِ نَفْسِهٖ بِالْاِتْمَامِ وَهُوَ فِي ذٰلِكَ لَا يَصْلُحُ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ وَلَوْ جُعِلَ الْمُكْرَهُ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ لَتَبَدَّلَ الْمَحَلُّ وَلَتَبَدَّلَ ذَاتُ الْفِعْلِ لِاَنَّهُ حِيْنَئِذٍ يَصِيْرُ غَصْبًا مَحْضًا وَقَدْ نَسَبْنَاهُ اِلَى الْمُكْرِهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ غَصْبٌ.

ترجمہ: اور ایسے ہی ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جس کو بیع اور سپرد کرنے پر مجبور کیا گیا ہو کہ اس (مکرَہ) کا سپرد کرنا اسی پر منحصر رہے گا اس لئے کہ سپرد کرنا اپنی بیع میں تصرف کرنا ہے اتمام کے ذریعہ اور وہ (مکرَہ) اس (اتمام) میں اپنے غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور اگر مکرَہ کو

اس کے غیر کے لئے آلہ بنادیا گیا تو محل بدل جائے گا اور فعل کی ذات (بھی) بدل جائے گی اس لئے کہ وہ (سپرد کرنا) اس وقت محض غصب ہو جائے گا حالانکہ ہم نے اس (سپرد کرنے) کو مکرِہ کی طرف منسوب کیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ غصب ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جیسے ہم نے کہا ہے کہ فعل قتل گناہ کے اعتبار سے مکرَہ کی طرف منسوب ہوگا ایسے ہی ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جس کو بیع اور سپرد کرنے پر مجبور کیا گیا ہو کہ اس مکرَہ کا سپرد کرنا اسی پر منحصر رہے گا یعنی کسی کو کسی چیز کے بیچنے پر مجبور کیا گیا پس اس نے اس چیز کو بیچ دیا پھر اس چیز کو مشتری کو سپرد کرنے پر مجبور کیا گیا چنانچہ اس نے سپرد کر دیا تو اس مکرَہ کا سپرد کرنا اسی مکرَہ پر منحصر ہوگا یعنی یہ سپرد کرنا مکرَہ ہی کی طرف منسوب ہوگا اور مکرَہ کی طرف منسوب ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مشتری کے لئے قبضہ کرنے کے بعد ملک فاسد کے طور پر ملک ثابت ہو جائے گی، بیع کا انعقاد اور مبیع پر مشتری کے لئے ملک کا ثبوت تو اس لئے ہوگا کہ یہ بیع: بیع کے اہل سے صادر ہوئی ہے اور ملک فاسد اس لئے ہوگی کہ بائع کی رضامندی فوت ہے، اور مکرَہ کو مکرِہ کے لئے آلہ بنا کر تسلیم (سپردگی مبیع) مکرِہ کی طرف منسوب نہ ہوگی؛ کیونکہ مکرَہ کا مبیع سپرد کرنا مکرَہ کا اپنے مبیع میں تصرف کرنا ہے اس طور پر کہ اس نے مبیع سپرد کر کے بیع کو مکمل کر دیا ہے، جب مکرَہ کا مبیع سپرد کرنا مکرَہ کا اپنے مبیع میں تصرف کرنا ہے تو یہ سپرد کرنا مکرَہ ہی کی طرف منسوب ہوگا۔

وهو في ذلك لا يصلح الة لغيره الخ : اور مکرَہ اس اتمام اور تسلیم میں اپنے غیر یعنی مکرِہ کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اس لئے فعلِ تسلیم کو مکرِہ کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا، اگر مکرَہ کو اس فعل تسلیم میں اپنے غیر یعنی مکرِہ کے لئے آلہ بنا دیا گیا تو البتہ محل بدل جائے گا؛ کیونکہ آلہ بنانے کی صورت میں: اس مکرَہ کا فعل مکرِہ کا فعل ہو جائے گا پس یہ ایسا ہو جائے گا گویا آمر یعنی مکرِہ نے مکرَہ کے مال کو بلا وجہ شرعی لیکر مشتری کو سپرد کر دیا ہے اور کسی کے مال کو بلا وجہ شرعی لینا غصب ہے اور وہ مال: مغصوب ہے، پس مکرِہ مال مغصوب میں تصرف کرنے والا ہوا جس تصرف کا ذکر ابھی اوپر ہوا، حالانکہ آمر نے مکرَہ کو تسلیم مبیع کر کے: مبیع میں تصرف کا حکم دیا ہے اور مغصوب: مبیع کا غیر ہے، حاصل یہ کہ آمر نے مبیع میں تصرف کا حکم دیا ہے اور مکرَہ کو آلہ قرار دینے کی صورت میں مغصوب میں تصرف لازم آتا ہے، اور یہی ہے محل تصرف کا بدل جانا۔ مصنف فرماتے ہیں **ولتبدل ذات الفعل الخ**: کہ اگر سپرد کرنے میں مکرَہ کو مکرِہ کے لئے آلہ بنا دیا جائے تو ذات فعل بھی بدل جائے گا؛ کیونکہ مکرَہ کو آلہ بنانے کے وقت یہ تسلیم: غصب ہو جائے گی جیسا کہ ابھی ہم نے کہا، حالانکہ یہ تسلیم: عقد بیع کو مکمل کرنے والی ہے اور جب ایسا ہے تو ذات فعل بھی بدل گئی، اور جب مکرَہ کو آلہ بنانے کی صورت میں محل بدل جائے، تو اس وقت فعل کو مکرِہ ہی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جیسا کہ پہلے گذرا پس یہ فعل تسلیم مکرَہ ہی کی طرف منسوب ہوگا مکرِہ کی طرف منسوب نہ ہوگا۔

وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب : یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ ہر وہ فعل جس میں مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ بن سکتا ہو اس فعل کو مکرِہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور تسلیم مبیع اس حیثیت سے کہ مکرَہ کے قبضہ ملک کو تلف کرنے والی اور غصب ہے اس بات کی صلاحیت رکھتی ہے کہ مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ ہو؛ لیکن آپ نے فعل تسلیم میں اس حیثیت سے مکرَہ کو مکرِہ کے لئے آلہ نہیں بنایا ہے یہاں تک کہ آپ نے تسلیم کو مطلقاً مکرَہ کی طرف منسوب کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ ہم اس بات کو نہیں مانتے ہیں کہ: ہم نے اس کو اس حیثیت سے کہ تسلیم مبیع: اتلاف اور غصب ہے اس کے لئے آلہ قرار نہیں دیا ہے؛ بلکہ ہم نے اس کو اس کے لئے غصب کی حیثیت سے آلہ قرار دیا ہے اور ہم نے فعل تسلیم کو مکرِہ کی طرف منسوب کیا ہے یہاں تک کہ اگر مبیع: مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہو گئی، تو مکرَہ کے لئے اختیار ہے اگر چاہے تو مکرِہ کو قیمت کا ضامن قرار دے اور اگر چاہے تو مشتری کو ضامن قرار دے، اگر فعل تسلیم: مکرِہ کی طرف منسوب نہ ہوتا تو مکرِہ کو قیمت کا ضامن قرار دینا کیسے صحیح ہوتا۔ اس جواب کو ایسے بھی بیان کر سکتے ہیں کہ اس تسلیم میں دو حیثیتیں ہیں ایک حیثیت تو یہ ہے کہ تسلیم: بیع کو مکمل اور تام کرنے والی ہے، اس حیثیت کا اعتبار کرتے ہوئے مکرَہ کو مکرِہ کے لئے آلہ نہیں بنایا جائے گا، دوسری حیثیت یہ کہ تسلیم: اتلاف ہے یعنی قبضہ کو تلف کرنے والی ہے اور غصب ہے، اس حیثیت کا اعتبار کرتے ہوئے مکرَہ کو مکرِہ کے لئے آلہ بنایا جا سکتا ہے پس اس صورت میں تسلیم: اتلاف اور غصب ہوگا اور اتلاف مکرِہ کی طرف منسوب ہوگا، اسی بات کو مصنف نے اپنی عبارت: **وقد نسبناه الى المكره**

من حیث ھو غضب میں بیان کیا ہے کہ ہم نے تسلیم کو مکرِہ کی طرف من حیث الغصب منسوب کیا ہے۔

وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّهُ اَمْرٌ حُكْمِيٌّ صِرْنَا اِلَيْهِ اِسْتَقَامَ ذٰلِكَ فِيْمَا يُعْقَلُ وَلَا يُحَسُّ فَقُلْنَا اِنَّ الْمُكْرَهَ عَلَى الْاِعْتَاقِ بِمَا فِيْهِ اِلْجَاءٌ هُوَ الْمُتَكَلِّمُ وَمَعْنَى الْاِتْلَافِ مِنْهُ مَنْقُوْلٌ اِلَى الَّذِيْ اَكْرَهَهُ لِاَنَّهُ مُنْفَصِلٌ عَنْهُ فِي الْجُمْلَةِ مُتَحَمِّلٌ لِلنَّقْلِ بِاَصْلِهٖ وَهٰذَا عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ تَصَرُّفَاتُ الْمُكْرَهِ قَوْلًا تَكُوْنُ لَغْوًا اِذَا كَانَ الْاِكْرَاهُ بِغَيْرِ حَقٍّ لِاَنَّ صِحَّةَ الْقَوْلِ بِالْقَصْدِ وَالْاِخْتِيَارِ لِيَكُوْنَ تَرْجُمَةً عَمَّا فِي الضَّمِيْرِ فَيَبْطُلُ عِنْدَ عَدَمِهٖ وَالْاِكْرَاهُ بِالْحَبْسِ مِثْلُ الْاِكْرَاهِ بِالْقَتْلِ عِنْدَهُ وَاِذَا وَقَعَ الْاِكْرَاهُ عَلَى الْفِعْلِ فَاِذَا تَمَّ الْاِكْرَاهُ بَطَلَ حُكْمُ الْفِعْلِ عَنِ الْفَاعِلِ وَتَمَامُهُ بِاَنْ يُّجْعَلَ عُذْرًا يُبِيْحُ لَهُ الْفِعْلَ فَاِنْ اَمْكَنَ اَنْ يُّنْسَبَ اِلَى الْمُكْرِهِ نُسِبَ اِلَيْهِ وَاِلَّا فَبَطَلَ اَصْلًا وَقَدْ ذَكَرْنَا نَحْنُ اَنَّ الْاِكْرَاهَ لَا يُعْدِمُ الْاِخْتِيَارَ لٰكِنَّهُ يَنْتَفِي بِهِ الرِّضَاءُ اَوْ يَفْسُدُ بِهِ الْاِخْتِيَارُ اِلٰى اٰخِرَ مَا قَرَّرْنَاهُ وَالَّذِيْ يَقَعُ بِهٖ خَتْمُ الْكِتَابِ بَابُ حُرُوْفِ الْمَعَانِيْ .

ترجمہ: اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ (فعل کا مکرَہ سے مکرِہ کی طرف منتقل ہونا) امر حکمی ہے جس کی طرف ہم نے رجوع کیا ہے تو وہ (انتقال) اس (فعل) میں درست ہوگا جو معقول ہو اور غیر محسوس ہو تو ہم نے کہا کہ وہ شخص جس کو غلام آزاد کرنے پر مجبور کیا گیا ہو ایسے اکراہ کے ساتھ جس میں الجاء ہو وہی (مکرَہ) متکلم ہوگا اور اس (مکرَہ) سے اتلاف کا معنیٰ منقول ہوگا اس شخص کی طرف جس نے اس کو مجبور کیا ہے کیونکہ وہ (اتلاف) اس (اعتاق) سے فی الجملہ جدا ہے اپنی اصل کے ساتھ نقل کا احتمال رکھتا ہے اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعی نے فرمایا مکرہ کے تصرفات قولی لغو ہوں گے جب کہ اکراہ ناحق ہو اس لئے کہ قول کی صحت قصد و اختیار سے ہے تا کہ مافی الضمیر کا ترجمہ ہو جائے پس وہ (قول) باطل ہوگا اس (قصد و اختیار) کے معدوم ہونے کے وقت اور امام شافعی کے نزدیک اکراہ بالحبس اکراہ بالقتل کے مثل ہے اور جب اکراہ فعل پر واقع ہو تو جب اکراہ تام ہوگا تو فاعل سے فعل کا حکم باطل ہو جائے گا اور اس (اکراہ) کی تمامیت یہ ہے کہ اس (اکراہ) کو ایسا عذر قرار دیا جائے جو اس (مکرَہ) کے لئے فعل کو مباح کر دے پس اگر ممکن ہو کہ مکرِہ کی طرف نسبت کی جائے تو اس کی طرف نسبت کی جائے گی ورنہ تو وہ (فعل) بالکل باطل ہو جائے گا اور تحقیق ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو معدوم نہیں کرتا ہے لیکن اس کی وجہ سے رضامندی منتفی ہو جاتی ہے یا اس کی وجہ سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے ان تمام تفصیلات کے آخر تک جن کو ہم بیان کر چکے ہیں اور وہ جس سے کتاب کا ختم کرنا واقع ہوگا حروف معانی کی بحث ہے۔

تشریح: مصنف پہلے ایک تمہید بیان کر رہے ہیں اس کے بعد اعتاق کے حکم کو بیان کریں گے کہ مکرَہ علی الاعتاق کیا اپنے غیر یعنی مکرِہ کیلئے آلہ بن سکتا ہے یا نہیں، تمہید یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ فعل کا مکرَہ سے مکرِہ کی طرف منتقل ہونا یعنی مکرَہ کے فعل کی مکرِہ کی طرف نسبت کرنا امر حکمی ہے امر حسی نہیں ہے یعنی مکرَہ کا فعل مکرِہ کی طرف حسی طریقے پر منسوب نہیں ہوتا ہے بلکہ حکمی طریقے پر منسوب ہوتا ہے یعنی مکرِہ کی طرف منسوب ہونے کا حکم کر دیا جاتا ہے۔ تو یہ انتقال اس فعل میں درست ہوگا جس کا وجود وصدر مکرِہ سے معقول یعنی ممکن اور متصور ہو، اور مکرِہ سے وہ فعل حسی طور پر نہ پایا جاتا ہو، مکرَہ کے فعل کا مکرِہ سے صادر ہونا ممکن ہو: یہ بات اس لئے کہی گئی ہے کہ اگر اس فعل کا مکرِہ سے صدور ممکن نہ ہوگا تو اس فعل کی مکرِہ کی طرف نسبت کیسے کی جائے گی، مصنف فرماتے ہیں: لا یحس کہ اس فعل کا مکرِہ سے صادر ہونا ممکن تو ہو لیکن وہ فعل مکرِہ سے حسی طور پر نہ پایا جائے؛ یہ اس لئے کہ اگر وہ فعل مکرِہ سے حسی طور پر صادر ہوگا تو اس فعل کی مکرِہ کی طرف نسبت حسی ہوگی حکمی نہ ہوگی حالانکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مکرَہ کے فعل کا مکرِہ کی طرف انتقال اور نسبت حکمی امر ہے۔

فقلنا ان المکرَہ علی الاعتاق الخ : مصنف تمہید کو بیان کرنے کے بعد یہاں سے اعتاق کے حکم کو بیان کر رہے ہیں کہ ہم نے کہا ہے کہ جس شخص کو اعتاق پر ایسی چیز کے ذریعہ مجبور کیا گیا ہو جس میں الجاء ہو تو مکرَہ ہی تکلم کرنے والا ہوگا، اکراہ ملجی: اکراہ کامل کو کہتے ہیں یعنی کسی کو اکراہ کامل کے ساتھ مجبور کیا

گیا کہ تم اپنے غلام کو آزاد کرو چنانچہ اس نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا تو مکرَہ ہی تکلم کرنے والا ہوگا یعنی اس اعتاق کی نسبت مکرَہ ہی کی طرف کی جائے گی اور کہا جائے گا کہ مکرَہ ہی آزاد کرنے والا ہے، مکرَہ کو آلہ بنا کر اس فعل کی مکرِہ کی طرف نسبت نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ فعل کے مکرِہ کی طرف انتقال کی شرط یہ بیان کی گئی ہے کہ اس فعل کا مکرِہ سے صادر ہونا ممکن ہو اور اس فعلِ اعتاق کا مکرِہ سے صادر ہونا ممکن نہیں ہے؛ کیونکہ انسان دوسرے کے غلام کو آزاد نہیں کر سکتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے **لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم** . کہ انسان جس کا مالک نہیں اس کو آزاد نہیں کر سکتا ہے۔

ومعنی الاتلاف منہ الخ :مصنف فرماتے ہیں کہ اگر چہ فعلِ اعتاق کی نسبت مکرَہ ہی کی طرف ہوگی مکرِہ کی طرف نہ ہوگی؛ لیکن اعتاق کی وجہ سے اس غلام کی جو مالیت تلف ہوئی ہے. یہ تلف کرنا مکرَہ سے اس مکرِہ کی طرف منقول اور منسوب ہوگا جس نے اس کو مجبور کیا ہے چنانچہ مکرِہ اس غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا خواہ مکرِہ تنگدست ہو یا خوشحال۔

لانہ منفصل عنہ فی الجملۃ الخ :یہاں سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں، سوال یہ ہے کہ جب اعتاق مکرِہ کی طرف منقول اور منسوب نہ ہوگا تو اتلاف جو اعتاق کے ضمن میں ہے مکرِہ کی طرف کیسے منسوب ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ اتلاف فی الجملہ اعتاق سے جدا ہوتا ہے یعنی اتلاف کبھی بغیر اعتاق کے بھی پایا جاتا ہے مثلاً اگر کوئی غلام کو قتل کر دے تو اتلاف پایا جائے گا اعتاق نہیں پایا جائے گا، اتلاف اپنی اصل یعنی ابتداء سے ہی مکرِہ کی طرف منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے یعنی اگر کسی نے کسی کو مجبور کیا کہ تم اپنے غلام کو قتل کرو چنانچہ اس نے قتل کر دیا تو مکرَہ صرف آلہ ہوگا اور یہ اتلاف مکرِہ کی طرف منتقل اور منسوب ہوگا پس جب اتلاف ابتداءً مکرِہ کی طرف منسوب ہو سکتا ہے تو وہ وہ اتلاف جو عتق کے ضمن میں ہے وہ بھی مکرِہ کی طرف منسوب ہوگا۔

وھذا عندنا الخ :مصنف فرماتے ہیں کہ یہ یعنی اکراہ کے وہ احکام جو اب تک ذکر کئے گئے ہیں ہم احناف کے نزدیک ہیں، امام شافعی نے فرمایا کہ مکرَہ کے تصرفات قولی یعنی مکرَہ کے وہ تصرفات جن کا تعلق قول سے ہے جیسے طلاق، عتاق، بیع وغیرہ لغو اور باطل ہوتے ہیں جبکہ اکراہ ناحق ہو؛ اس لئے کہ قول کی صحت قصد اور اختیار سے ہے یعنی وہ قول صحیح ہوگا جو قصد اور اختیار کے ساتھ صادر ہو، ایسا اسلئے تاکہ اس قول کو مافی الضمیر کا ترجمان بنایا جا سکے پس قصد واختیار کے معدوم ہونے کے وقت قول باطل اور لغو ہوگا اور اکراہ میں قصد واختیار معدوم ہوتا ہے لہذا مکرَہ کے تصرفات قولی باطل ہوں گے۔ اور اگر اکراہ برحق ہے تو اس کے تصرفات قولی صحیح ہوں گے یہاں تک کہ اگر حربی کو اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا گیا اور اس نے اسلام قبول کر لیا تو اس کا اسلام صحیح ہوگا۔

والاکراہ بالحبس مثل الاکراہ بالقتل عندہ الخ :مصنف فرماتے ہیں کہ امام شافعی کے نزدیک حبس دائم کے ساتھ اکراہ: اکراہ بالقتل کے مثل ہے یعنی جس طرح قتل کے ساتھ دھمکی دینے کی صورت میں مکرَہ کے تصرفات قولی باطل ہو جاتے ہیں اسی طرح عمر قید کی دھمکی دینے کی صورت میں بھی تصرفات قولی باطل ہو جاتے ہیں، اور تصرفات فعلی کا حکم امام شافعی کے نزدیک یہ ہے کہ جب اکراہ فعل پر واقع ہوا اور اکراہ تام ہو جائے تو فعل کا حکم فاعل سے باطل ہو جائے گا یعنی جب کسی فعل اور کام پر مجبور کیا جائے اور یہ اکراہ تام ہو یعنی اکراہ تام کے ساتھ کسی کام کے کرنے پر مجبور کیا جائے اور اس فعل کو مکرَہ کر گزرے تو اس فعل کا حکم فاعل یعنی مکرَہ سے ساقط ہو جائے گا اور مکرَہ سے بالکل مواخذہ نہ ہوگا خواہ مکرِہ سے مواخذہ ہو یا نہ ہو۔

وتمامہ بان یجعل عذرا یبیح لہ الفعل الخ :اور اکراہ کی تمامیت یہ ہے کہ اکراہ کو ایسا عذر قرار دیا جائے کہ مکرَہ کے لئے اس فعل کو انجام دینا شرعاً مباح ہو جائے یعنی جب اکراہ کو ایسا عذر قرار دیدیا جائے کہ مکرَہ کے لئے اس فعل کو انجام دینا شرعاً مباح ہو جائے تو اکراہ تام ہو جائے گا، پھر اگر اس فعل کو مکرِہ کی طرف منسوب کرنا ممکن ہو تو مکرِہ کی طرف منسوب کیا جائے گا اور مکرِہ ہی ماخوذ ہوگا اور مکرَہ آلہ ہوگا، ورنہ یعنی اگر اس فعل کو مکرِہ کی طرف منسوب کرنا ممکن نہ ہو تو یہ فعل بالکل باطل ہو جائے گا اور کسی سے مواخذہ نہ ہوگا۔

وقد ذکرنا نحن ان الاکراہ لا یعدم الاختیار الخ :مصنف فرماتے ہیں کہ یہ اصول ہم پہلے باب الاکراہ میں بیان کر چکے ہیں کہ اکراہ بالکلیہ مکرَہ کے اختیار کو معدوم نہیں کرتا ہے؛ لیکن اکراہ کی وجہ سے مکرَہ کی رضامندی فوت ہو جاتی ہے خواہ اکراہ کامل ہو یا قاصر ہو، یا اکراہ کی وجہ سے اختیار فاسد ہو جاتا

ہے جبکہ اکراہ ملجی ہو اس فساد اختیار اور فوات رضا پر احکام مرتب ہو گے جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے، ایسا نہیں ہو گا جیسا امام شافعی کہتے ہیں کہ مکرَہ کے تصرفات قولی باطل ہو جائیں گے، مصنف فرماتے ہیں کہ وہ بحث جس پر کتاب (منتخب الحسامی) کا ختم واقع ہو گا حروف معانی کی بحث ہے یعنی حروف معانی کی بحث کو بیان کرنے کے بعد کتاب ''منتخب الحسامی'' ختم ہو جائے گی۔

بَابُ حُرُوْفِ الْمَعَانِیْ

فَشَطْرٌ مِنْ مَسَائِلِ الْفِقْهِ مَبْنِیٌّ عَلَیْهَا وَاَکْثَرُهَا وُقُوْعًا حُرُوْفُ الْعَطْفِ وَالْاَصْلُ فِیْهِ الْوَاوُ وَهِیَ لِمُطْلَقِ الْجَمْعِ عِنْدَنَا مِنْ غَیْرِ تَعَرُّضٍ لِمُقَارَنَةٍ وَلَا تَرْتِیْبٍ وَعَلَیْهِ عَامَّةُ اَهْلِ اللُّغَةِ وَاَئِمَّةُ الْفَتْوٰی وَاِنَّمَا یَثْبُتُ التَّرْتِیْبُ فِیْ قَوْلِهٖ اِنْ نَکَحْتُهَا فَهِیَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ حَتّٰی لَا یَقَعُ بِهٖ اِلَّا وَاحِدَةٌ فِیْ قَوْلِ اَبِیْ حَنِیْفَةَ خِلَافًا لِصَاحِبَیْهِ ضَرُوْرَةَ اَنَّ الثَّانِیَةَ تَعَلَّقَتْ بِالشَّرْطِ بِوَاسِطَةِ الْاُوْلٰی لَا بِمُقْتَضَی الْوَاوِ وَفِیْ قَوْلِ الْمَوْلٰی اَعْتَقْتُ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ وَقَدْ زَوَّجَهُمَا الْفُضُوْلِیُّ مِنْ رَجُلٍ اِنَّمَا بَطَلَ نِکَاحُ الثَّانِیَةِ لِاَنَّ صَدْرَ الْکَلَامِ لَا یَتَوَقَّفُ عَلٰی اٰخِرِهٖ اِذَا لَمْ یَکُنْ فِیْ اٰخِرِهٖ مَا یُغَیِّرُ اَوَّلَهٗ وَعِتْقُ الْاُوْلٰی یُبْطِلُ مَحَلِّیَّةَ الْوَقْفِ فَبَطَلَ الثَّانِیْ قَبْلَ التَّکَلُّمِ بِعِتْقِهَا۔

ترجمہ: حروف معانی کا باب: بعض مسائل فقہ ان (حروف معانی) پر موقوف ہے اور ان (حروف معانی) میں سب سے زیادہ کثیر الوقوع حروف عطف ہیں اور اس (عطف) میں اصل واو ہے اور وہ (واو) ہمارے نزدیک مطلق جمع کے لئے ہے مقارنت اور ترتیب سے تعرض کیے بغیر اور اسی پر عام اہل لغت اور ائمہ فتوی کا اتفاق ہے اور اس کے قول میں ''اگر میں نے اس سے نکاح کیا تو وہ طالق ہے اور طالق ہے اور طالق ہے'' ترتیب ثابت ہو گی یہاں تک کہ اس (کہنے کی وجہ) سے امام ابو حنیفہ کے قول میں طلاق واقع نہ ہو گی مگر ایک، برخلاف ان کے دونوں صاحبوں کے اس وجہ سے کہ دوسری طلاق شرط پر معلق ہو گی پہلی طلاق کے واسطہ سے نہ کہ واو کے مقتضی سے اور مولی کے قول میں ''میں نے اس کو آزاد کیا اور اس کو'' حال یہ کہ فضولی نے کسی شخص سے ان دو نوں کا نکاح کر دیا تھا تو دوسری (باندی) کا نکاح باطل ہو گا اس لئے کہ کلام کا شروع کلام کے آخر پر موقوف نہیں ہوتا ہے جبکہ اس کلام کے آخر میں ایسی چیز نہ ہو جو اس (کلام) کے اول کو بدل دے اور پہلی باندی کا آزاد ہونا نکاح موقوف کی محلیت کو باطل کر دیتا ہے پس دوسری کا نکاح باطل ہو گیا اس (دوسری) کے عتق کے تکلم سے پہلے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ اگر چہ حروف معانی کی بحث کا تعلق نحو سے ہے مگر بعض مسائل فقہ حروف معانی پر مبنی ہیں اس لئے اس کی بحث کو کتاب کے آخر میں لایا گیا ہے تا کہ فائدہ تام ہو جائے، حروف کی دو قسمیں ہیں ایک حروف معانی اور دوسری حروف مبانی۔ حروف معانی وہ حروف ہیں جو فعلوں کے معانی کو اسموں تک پہنچاتے ہیں یا کہہ سکتے ہیں کہ حروف معانی وہ ہیں جو ایسے معنی پر دلالت کرتے ہیں جو اس کے غیر میں ہو، حروف معانی نحو کی کتاب میں اسم و فعل کے مقابلہ میں ذکر کیے جاتے ہیں جن کو بحث حرف سے تعبیر کرتے ہیں۔ حروف مبانی سے مراد حروف تہجی ہیں جن سے کلمہ مرکب ہوتا ہے اور وہ خود کلمہ نہیں ہوتے ہیں، یہاں باب **حروف المعانی** کے تحت حروف کا ذکر تغلیبا ہے ورنہ اس باب میں کلمات شرط اور کلمات ظرف بھی مذکور ہیں جو حروف کے قبیل سے نہیں بلکہ اسم کے قبیل سے ہیں، حروف معانی میں سے جن حروف کا وقوع اور استعمال کلام میں اکثر ہوتا ہے وہ حروف عطف ہیں ؛ یہ اس لئے کہ حروف عطف افعال اور اسماء تمام پر داخل ہوتے ہیں برخلاف حروف جر کے کہ وہ افعال پر داخل نہیں ہوتے ہیں اور کلمات شرط کے کہ یہ اسماء پر داخل نہیں ہوتے ہیں، اور عطف میں اصل واو ہے؛ کیونکہ عطف میں معطوف و معطوف علیہ کے درمیان مشارکت ہوتی ہے اور صرف مشارکت پر واو دلالت کرتا ہے پس واو مطلق کے درجہ میں ہوا، اور واو کے علاوہ دوسرے حروف عاطفہ: مشارکت کے ساتھ زائد باتوں مثلاً ترتیب، تاخیر وغیرہ پر دلالت کرتے ہیں پس دیگر حروف عاطفہ مقید کے درجہ میں ہوئے اور مطلق اس بات کے زیادہ لائق ہے کہ اس کو اصل قرار دیا جائے پس عطف میں واو اصل ہوا۔

وهي لمطلق الجمع عندنا الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک واو مطلق جمع کے لئے آتا ہے مقارنت اور ترتیب کو چھیڑے بغیر یعنی واو:

معطوف کو معطوف علیہ کے حکم میں جمع اور شریک کر دیتا ہے، خواہ معطوف علیہ اور معطوف مقارن فی الزمان ہو یا مقارن فی الزمان نہ ہو، خواہ معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان ترتیب ہو یا نہ ہو، واو کے ساتھ عطف کرنے میں مقارنت اور ترتیب سے کوئی تعرض نہیں ہوتا ہے، عام اہل لغت اور ائمہ فتوی اسی بات پر متفق ہیں۔

وانما یثبت الترتیب الخ : مصنف یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی اجنبیہ کے بارے میں کہے **:ان نکحتها فهی طالق و طالق و طالق** کہ اگر میں نے اس سے نکاح کیا تو اس پر طلاق ہے، طلاق ہے، طلاق ہے، اور اس نے اس سے نکاح کر لیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی، امام ابوحنیفہ کے نزدیک صرف ایک طلاق اس لئے واقع ہوگی کہ ان کے نزدیک تینوں طلاقیں ترتیب سے واقع ہونے کی وجہ سے اولا پہلی طلاق واقع ہوگی اور یہ عورت اس ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی؛ کیونکہ وہ عورت اس مرد کے لئے غیر مدخول بھا ہے اور غیر مدخول بھا ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور غیر مدخول بھا کے لئے عدت نہیں ہے پس دوسری اور تیسری طلاق کے وقوع کا محل باقی نہیں رہا اور یہ دونوں لغو ہو گئیں، پہلی طلاق کے وقوع اور دوسری، تیسری طلاق کے عدم وقوع سے معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک واو ترتیب کے لئے ہے؛ حالانکہ ان کے نزدیک واو کے معنی میں ترتیب ملحوظ نہیں ہوتی ہے، صاحبین کہتے ہیں کہ کل کے کل ایک ہی مرتبہ میں واقع ہو گئی، اس سے معلوم ہوا کہ واو صاحبین کے نزدیک مقارنت کے لئے آتا ہے جبکہ احناف کے نزدیک واو مطلق جمع کے لئے آتا ہے نہ کہ ترتیب اور مقارنت کے لئے؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ قائل کے قول: **ان نکحتها فهی طالق و طالق و طالق** میں ترتیب امام ابوحنیفہ کے نزدیک واو کے مقتضی سے ثابت نہیں ہے جیسا کہ معترض کا خیال ہے بلکہ کلام کے مقتضی سے ترتیب ثابت ہے، کلام کے مقتضی سے ترتیب کیسے ثابت ہے اس کو **ضرورة ان الثانية الخ**: سے بتلا رہے ہیں کہ پہلی طلاق **(فهی طالق)** معلق ہے **ان نکحتها** شرط پر اور دوسری طلاق **(وانت طالق)** پہلی طلاق کے واسطہ سے **ان نکحتها** پر معلق ہے اور تیسری طلاق **(وانت طالق)** پہلی اور دوسری طلاق کے واسطہ سے **ان نکحتها** پر معلق ہے اور جب شرط یعنی نکاح پایا گیا تو پہلی طلاق پہلے واقع ہوگی اور دوسری دوسرے نمبر پر اور تیسری تیسرے نمبر پر پس جب پہلی طلاق واقع ہوئی تو دوسری اور تیسری طلاق کا محل باقی نہیں رہا؛ کیونکہ عورت مدخول بھا نہیں ہے پس ایک طلاق کی وجہ سے بائنہ ہو گئی، دوسری، تیسری طلاق کا محل باقی نہیں رہا اور دونوں طلاق لغو ہو گئیں، یہ جواب امام ابوحنیفہ کی طرف سے ہے۔ اور صاحبین کی طرف سے جواب یہ ہے کہ تینوں طلاقوں کا واقع ہونا اس لئے نہیں ہے کہ واو مقارنت کے لئے ہے؛ بلکہ اس لئے ہے کہ کلام کا موجب اور مقتضی اجتماع اور اشتراک ہے یعنی معطوف اور معطوف علیہ شرط میں شریک ہیں پس دوسری اور تیسری طلاق برابر ہو گئی پہلی طلاق کے (تعلیق بالشرط میں) اور یہ ایسے ہی ہو گیا گویا اس نے شرط کو مکرر ذکر کیا اور کہا **ان نکحتها فهی طالق ان نکحتها فهی طالق ان نکحتها فهی طالق** پس جب شرط پائی گئی تو تینوں طلاقیں ایک ہی مرتبہ میں واقع ہو گئیں۔

وفی قول المولی الخ : یہ عبارت بھی ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ ایک فضولی آدمی نے کسی شخص کی دو باندیوں کا کسی ایک شخص سے نکاح کر دیا اس کے مولی کی اجازت کے بغیر ایک عقد میں یا دو عقد میں تو یہ نکاح مولی کی اجازت پر موقوف ہوگا یا ان دونوں باندیوں کی آزادگی پر موقوف ہوگا اگر ایک ساتھ مولی نے دونوں باندیوں کو آزاد کر دیا تو ان دونوں میں سے کسی کا بھی نکاح باطل نہ ہوگا؛ کیونکہ اس صورت میں نکاح امت علی الحرہ لازم نہیں آ رہا ہے، اور اگر دونوں کو الگ الگ آزاد کیا تو دوسری باندی کا نکاح باطل ہوگا؛ کیونکہ پہلی باندی دوسری باندی سے پہلے آزاد ہو گئی ہے اور آزاد بیوی کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح جائز نہیں ہے اور اگر دونوں کو عطف بالواو کے ساتھ آزاد کیا مثلا کہا **اعتقت هذه وهذه** تو اس صورت میں بھی احناف کے نزدیک دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا، پس اس صورت میں دوسری کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی علامت ہے کہ دوسری باندی بعد میں آزاد ہوئی ہے اور پہلی پہلے آزاد ہوئی ہے یعنی دونوں کی آزادی ترتیب کے ساتھ واقع ہوئی ہے اور جب ایسا ہے تو معلوم ہوا کہ واو ترتیب کے لئے ہے ورنہ نکاح باطل

نہ ہوتا؛ حالانکہ احناف واو کے ترتیب کے لئے ہونے کا انکار کرتے ہیں؟ مصنف اس اعتراض کا جواب **لان صدر الكلام** سے دے رہے ہیں کہ صدر کلام یعنی کلام کا شروع: کلام کے آخر پر موقوف نہیں ہوتا ہے جب کہ اس کلام کے آخر میں ایسی چیز نہ ہو جو کلام کے شروع کو بدل دے، اور یہی بات اس کلام: **اعتقت هذه وهذه** میں پائی جا رہی ہے کہ یہاں آخر کلام میں کوئی مغیر موجود نہیں ہے پس صدر کلام یعنی **اعتقت هذه** آخر کلام یعنی **وهذه** پر موقوف نہ ہوگا اور جب صدر کلام آخرِ کلام پر موقوف نہ ہوگا تو جیسے ہی آقا نے **اعتقت هذه** کہا تو دوسرے (**وهذ**) کے تکلم سے پہلے: پہلی باندی آزاد ہو جائے گی اور نکاح امۃ علی الحرۃ لازم آئے گا اور نکاح امۃ علی الحرہ کے ناجائز ہونے کی وجہ سے دوسری باندی محل نکاح نہیں رہے گی، اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول **وعتق الاولى** سے اشارہ کیا ہے کہ پہلی باندی کا آزاد ہونا دوسری باندی کے نکاح کے موقوف ہونے کی محلیت کو باطل کر دیتا ہے یعنی پہلی باندی کا آزاد ہونا اس بات کو باطل کر دیتا ہے کہ دوسری باندی: نکاح موقوف کا محل ہو؛ کیونکہ نکاح امۃ علی الحرۃ کے ناجائز ہونے کی طرح نکاح امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا بھی ناجائز ہے اور جب دوسری باندی نکاحِ موقوف کا محل نہیں رہی تو دوسری باندی کے عتق یعنی **وهذه** کے تکلم سے پہلے: دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا اس سے معلوم ہوا کہ دوسری باندی کا نکاح واو کے موجب کی وجہ سے باطل نہیں ہوا ہے بلکہ دوسری وجہ سے باطل ہوا ہے، جس کی تفصیل ابھی آئی۔

بِخِلَافِ مَا اِذَا زَوَّجَهُ الْفُضُوْلِيُّ اُخْتَيْنِ فِي عَقْدَتَيْنِ فَقَالَ اَجَزْتُ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ حَيْثُ بَطَلَا جَمِيْعًا لِاَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ وُضِعَ لِجَوَازِ النِّكَاحِ وَاِذَا اتَّصَلَ بِهٖ اٰخِرُهٗ سُلِبَ عَنْهُ الْجَوَازُ فَصَارَ اٰخِرُهٗ فِيْ حَقِّ اَوَّلِهٖ بِمَنْزِلَةِ الشَّرْطِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ.

ترجمہ: برخلاف اس صورت کے کہ جب فضولی نے اس (شخص) کا دو بہنوں کے ساتھ دو عقدوں میں نکاح کیا ہو پھر اس (شخص) نے کہا **اجزت هذه وهذه** تو دونوں میں سے تمام کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ صدر کلام جواز نکاح کے لئے وضع کیا گیا ہے اور جب اس (صدر کلام) سے آخر کلام متصل ہو گیا تو اس سے جواز مسلوب ہو گیا پس اس (کلام) کا آخر اس (کلام) کے اول کے حق میں شرط اور استثناء کے مرتبہ میں ہو گیا۔

تشریح: یہاں سے دو اعتراضوں کا جواب دے رہے ہیں، پہلا اعتراض یہ ہے کہ جس طرح اگر کوئی فضولی آدمی کسی شخص کی دو باندیوں کا کسی ایک شخص سے نکاح کر دے اور مولی **اعتقت هذه وهذه** کہے تو پہلی باندی کا نکاح درست اور دوسری کا باطل ہوگا، اسی طرح جب فضولی شخص دو بہنوں کا کسی ایک شخص سے **دو عقدوں** میں نکاح کرا دے اور شوہر اس نکاح کی خبر پہنچنے کے بعد کہے **اجزت هذه وهذه** تو دونوں بہنوں میں سے پہلی کا نکاح جائز ہونا چاہیے جیسا کہ دو باندیوں میں سے پہلی کا نکاح جائز ہوتا ہے؛ حالانکہ دونوں بہنوں کا نکاح باطل ہو جاتا ہے؟ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس صورت میں دونوں کے ایک ساتھ نکاح باطل ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ **اجزت هذه وهذه** میں واو مقارنت پر دلالت کرتا ہے؛ کیونکہ اگر شوہر دونوں کے نکاح کو ایک ساتھ نہیں بلکہ الگ الگ جائز قرار دیتا تو صرف دوسری بہن کا نکاح باطل ہوتا نہ کہ پہلی کا، حالانکہ احناف کے نزدیک واو مقارنت کے لئے نہیں آتا ہے؟ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ نکاح امتین پر قیاس کر کے پہلی بہن کے نکاح کو جائز نہیں کہہ سکتے ہیں؛ کیونکہ وہاں آقا کا قول **اعتقت هذه وهذه** میں آخر کلام **وهذه** صدر کلام **اعتقت هذه** کے لئے مغیر نہیں ہے جب مغیر نہیں ہے تو اول کلام آخر کلام پر موقوف نہ ہوگا پس جب اس نے کہا **اعتقت هذه** تو وہ باندی جس کی طرف اشارہ کیا ہے محض **اعتقت هذه** کہنے ہی سے آزاد ہو جائے گی، اور دوسرا: **وهذه** کہنے سے پہلے: دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا؛ کیونکہ نکاح امۃ علی الحرہ لازم آئے گا جو جائز نہیں ہے اور یہاں یعنی **اجزت هذه وهذه** کہنے میں صدر کلام **اجزت هذه** آخر کلام **و هذه** پر موقوف ہے؛ کیونکہ آخر کلام **وهذه** صدر کلام **اجزت هذه** کے لئے مغیر ہے، وہ اس طرح کہ صدر کلام جواز نکاح کے لئے موضوع ہے، اور جب اس سے آخر کلام متصل ہو گیا تو اس سے جواز مسلوب ہو گیا، یعنی اگر شوہر صدر کلام **اجزت هذه** کہکر خاموش ہو جاتا تو پہلا نکاح جائز ہو جاتا؛ کیونکہ ابھی تک جمع بین الاختین لازم نہیں آ رہا تھا؛ لیکن جب اس نے صدر کلام کے ساتھ آخر کلام کا بھی تکلم کر لیا اور ایک ساتھ **اجزت هذه وهذه** کہہ دیا تو جمع بین الاختین لازم آنے کی وجہ سے دونوں نکاح باطل ہو گئے تو آخر کلام نے صدر کلام کے جواز کو عدم جواز کی طرف بدل دیا ،، الغرض نکاح امتین اور نکاح اختین کے درمیان

فرق ہے اس لئے نکاح اختین کو نکاح امتین پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ **اجزت هذه وهذه** کہنے کی صورت میں دونوں کے نکاح کا باطل ہونا: اسلئے نہیں ہے کہ واو مقارنت پر دلالت کرتا ہے؛ بلکہ اس وجہ سے ہے کہ صدر کلام **اجزت هذه** جواز نکاح کے لئے موضوع ہے؛ کیونکہ اگر صدر کلام **اجزت هذه** کہکر خاموش ہوجاتا تو پہلا نکاح جائز ہو جاتا؛ کیونکہ ابھی تک جمع بین الاختین لازم نہیں آرہا تھا، اور جب اس صدر کلام سے آخر کلام **وهذه** متصل ہوگیا تو صدر کلام سے جواز مسلوب ہوگیا؛ کیونکہ اگر آخر کلام سے جواز ثابت ہوگا جیسا کہ صدر کلام سے ثابت ہوتا ہے تو جمع بین الاختین لازم آئے گا اور یہ حرام ہے، پس اس کلام کا آخر یعنی" **وهذه** ": اول کلام" **اجزت هذه** " کے حق میں شرط اور استثناء کے درجہ میں ہوگیا تغییر میں. کہ جیسے شرط اور استثناء اول کلام کے لئے مغیر ہوتے ہیں اسی طرح "**اجزت هذه وهذه** " میں آخر کلام" **وهذه** " اول کلام" **اجزت هذه** " کے لئے مغیر ہے اور جب آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہے تو اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوگا اور موقوف: موقوف علیہ ایک ہی زمانے میں واقع ہوتے ہیں؛ اس لئے یہاں بھی اول کلام اور آخر کلام کے وقوع کا زمانہ ایک ہی ہوگا، اور یہ ایسا ہوگیا گو یا کہ شوہر نے ایک کلمہ کے ساتھ جمع کیا اور کہا اجزتهما پس دونوں باطل ہوں گے پس ثابت ہوگیا کہ مقارنت دوسری دلیل سے ثابت ہے نہ کہ واو کی وجہ سے۔

وَقَدْ تَدْخُلُ الْوَاوُ عَلٰى جُمْلَةٍ كَامِلَةٍ بِخَبَرِهَا فَلَاتَجِبُ الْمُشَارَكَةُ فِي الْخَبَرِ وَذٰلِكَ مِثْلُ قَوْلِهٖ هٰذِهٖ طَالِقٌ ثَلَاثًا وَهٰذِهٖ طَالِقٌ اَنَّ الثَّانِيَةَ تَطْلُقُ وَاحِدَةً لِاَنَّ الشَّرْكَةَ فِي الْخَبَرِ كَانَتْ وَاجِبَةً لِاِفْتِقَارِ الْكَلَامِ الثَّانِيْ اِذَا كَانَ نَاقِصًا فَاِذَا كَانَ كَامِلًا فَقَدْ ذَهَبَ دَلِيْلُ الشَّرْكَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْجُمْلَةَ النَّاقِصَةَ تُشَارِكُ الْاُوْلٰى فِيْمَا تَمَّ الْاُوْلٰى بِعَيْنِهٖ حَتّٰى قُلْنَا فِيْ قَوْلِهٖ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ اَنَّ الثَّانِيَ يَتَعَلَّقُ بِذٰلِكَ الشَّرْطِ بِعَيْنِهٖ وَلَا يَقْتَضِي الْاِسْتِبْدَادَ بِهٖ كَاَنَّهٗ اَعَادَهٗ وَاِنَّمَا يُصَارُ اِلَيْهِ فِيْ قَوْلِهٖ جَاءَنِيْ زَيْدٌ وَعَمْرٌو ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْمُشَارَكَةَ فِيْ مَجِيْءٍ وَاحِدٍ لَايُتَصَوَّرُ .

ترجمہ: اور کبھی واو ایسے جملہ پر داخل ہوتا ہے جو اپنی خبر کے ساتھ کامل ہے پس خبر میں مشارکت واجب نہ ہوگی اور وہ جیسے اس (شوہر) کا قول **هذه طالق ثلاثا وهذه طالق** تو دوسری پر ایک طلاق واقع ہوگی اس لئے کہ خبر میں شرکت واجب ہوتی ہے کلام ثانی کے محتاج ہونے کی وجہ سے جب کہ وہ (کلام ثانی) ناقص ہو پس جب وہ (کلام ثانی) کامل ہو تو شرکت کی دلیل ختم ہوگئی اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ جملہ ناقصہ جملہ اولی کا شریک ہوگا بعینہ اس چیز میں جس کی وجہ سے جملہ اولی تام ہوا ہے یہاں تک کہ ہم نے کہا ہے اس (شوہر) کے قول **ان دخلت الدار فانت طالق وطالق** میں کہ دوسری طلاق بعینہ اس شرط سے متعلق ہوگی اور وہ (طلاق ثانی) اس (شرط) کیساتھ استقلال کا تقاضا نہیں کرے گی گویا اس (متکلم) نے اس (شرط) کا اعادہ کیا ہو اور اس (استقلال) کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اس کے قول **جاء نی زید وعمر** میں اس وجہ سے کہ مشارکت مجیء واحد میں متصور نہیں ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی واو ایسے جملہ پر داخل ہوتا ہے جو اپنی خبر کے ساتھ کامل ہے یعنی جس طرح معطوف علیہ اپنے مبتدا اور خبر سے ملکر جملہ کاملہ ہے اسی طرح معطوف (جس پر واو داخل ہے) بھی اپنے مبتدا و خبر کے ساتھ ملکر جملہ کاملہ ہے اور جب ایسا ہو تو اس عطف کی وجہ سے خبر اول میں مبتداء ثانی کی شرکت ثابت نہ ہوگی یعنی پہلے جملہ میں جو مبتدا ہے اس مبتدا کی خبر میں دوسرے جملہ معطوفہ کا مبتدا شریک نہ ہوگا؛ جیسے: شوہر کا قول اپنی دو بیویوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے **هذه طالق ثلاثا وهذه طالق**، یہاں دوسرے والے جملہ **و هذه طالق** پر واو عاطفہ داخل ہے اور یہ اپنی خبر طالق کے ساتھ ملکر جملہ کاملہ ہے چنانچہ **هذه** مبتدا ہے اور طالق خبر ہے پس جملہ معطوفہ ثانیہ کا مبتدا **وهذه** شریک نہیں ہوگا پہلے جملہ کی خبر **طالق ثلاثا** میں چنانچہ اس کی دوسری بیوی کو ایک ہی طلاق واقع ہوگی، جملہ معطوفہ ثانیہ کا مبتدا **وهذه** پہلے جملہ کی خبر **طالق ثلاثا** میں شریک اس لئے نہ ہوگا کہ دونوں: جملہ تامہ ہیں کوئی کسی کا محتاج نہیں ہے، خبر میں شرکت اس وقت ثابت ہوتی ہے جب کہ کلام ثانی یعنی معطوف: جملہ ناقصہ ہونے کی وجہ سے خبر کا محتاج ہو؛ اس لئے کہ معطوف جملہ ناقصہ ہونے کی وجہ سے اس وقت تک مفید معنی نہ ہوگا جب تک وہ مبتداء اول کی خبر میں شریک نہ ہوجائے؛ جیسے کوئی شخص اپنی دو بیویوں کی

طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے هذه طالق وهذه تو اس میں دوسرا هذه ناقص ہے، اول کلام هذه طالق کی خبر طالق میں شرکت کے بغیر مفید معنی نہیں ہے پس جب اوپر والی مثال میں: جملہ معطوفہ کامل ہے تو (محتاج ہونا جو شرکت فی الخبر کی) دلیل (اور وجہ ہے) ختم ہوگئی۔

ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة الخ :مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ جملہ معطوفہ ثانیہ کی: پہلے مبتدا' کی خبر میں شرکت احتیاج کے وقت ثابت ہوتی ہے ہم نے کہا ہے کہ جملہ ناقصہ، یعنی وہ جملہ جو اپنی ذات کے اعتبار سے مفید معنی نہ ہو. جملہ اولی کا شریک ہوگا بعینہ اس چیز میں جس کی وجہ سے جملہ اولی تام ہوا ہے، اس چیز کو جملہ ثانیہ میں مقدر ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، یہاں تک کہ شوہر کے قول ان دخلت الدار فانت طالق وطالق کے بارے میں ہم نے کہا ہے کہ طلاق ثانی بعینہ اس شرط ان دخلت الدار سے متعلق ہوگی، طلاق ثانی اس شرط کے ساتھ استقلال کا تقاضا نہیں کرے گی یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس شرط کو مقدر مانکر طلاق ثانی مستقلا اس شرط پر معلق ہے گویا کہ متکلم نے شرط کا اعادہ کیا ہو اور ان دخلت الدار فانت طالق وطالق: مرتبہ میں ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق کے ہو؛ کیونکہ جب بعینہ اس شرط سے متعلق ہے تو محذوف ماننے کی کیا ضرورت ہے، ہاں قائل کے قول جاء نی زید وعمرو میں استقلال کی طرف رجوع کیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ عمرو سے پہلے جاء نی فعل مقدر ہے؛ کیونکہ مجیٔ واحد یعنی صرف ایک جاء میں دو کی شرکت کا تصور اور امکان نہیں ہے۔

وَقَدْ يُسْتَعَارُ الْوَاوُ لِلْحَالِ بِمَعْنَى الْجَمْعِ اَيْضًا لِاَنَّ الْحَالَ تُجَامِعُ ذَاالْحَالِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى حَتّٰى اِذَا جَاءُوْهَا وَفُتِحَتْ اَبْوَابُهَا اَىْ وَاَبْوَابُهَا مَفْتُوْحَةٌ وَقَالُوْا فِىْ قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَىَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ وَلِلْحَرْبِىِّ اِنْزِلْ وَاَنْتَ اٰمِنٌ اِنَّ الْوَاوَ لِلْحَالِ حَتّٰى لَا يَعْتِقَ الْعَبْدُ اِلَّا بِالْاَدَاءِ وَلَا يَاْمَنَ الْحَرْبِىُّ مَالَمْ يَنْزِلْ .

ترجمہ:اور کبھی واو کا حال کے لئے بھی استعارہ کیا جاتا ہے جمع کے معنی کے سبب؛ اس لئے کہ حال ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے اللہ تعالی نے فرمایا یہاں تک کہ جب وہ جنت کے پاس پہنچیں گے اس حال میں کہ اس کے دروازے کھول دیئے جائیں گے یعنی اس کے دروازے کھلے ہوئے ہوں گے اور فقہاء نے کہا مرد کے قول اپنے غلام سے ادّ الیّ الفا وانت حر میں اور حربی سے انزل وانت امن میں کہ واو حال کے لئے ہے یہاں تک کہ غلام اداء الف کے بغیر آزاد نہ ہوگا اور حربی کو اس وقت تک امن نہیں ملے گا جب تک اترے گا نہیں۔

تشریح:مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی واو کا حال کے لئے بھی استعارہ کیا جاتا ہے جمع کے معنی کے سبب سے اس لئے کہ حال ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے یعنی کبھی واو مجازا حال کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اور واو کے معنی حقیقی ''مطلق جمع'' اور معنی مجازی ''حال'' کے درمیان علت مشترکہ معنی جمع ہے کہ جیسے واو مطلق جمع کے لئے آتا ہے ایسے ہی حال: ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے، اللہ تعالی نے فرمایا حتی اذا جاء وها وفتحت ابوابها ،اس آیت کریمہ میں واو حال کے لئے ہے اور معنی ہے مؤمنین جنت میں آئیں گے حال یہ کہ اس کے دروازے کھلے ہوں گے یہ واو عطف کے لئے نہیں ہے؛ کیونکہ عطف اس مقام پر درست نہیں ہے۔

وقالوا في قول الرجل لعبده ادّ اليّ الفا وانت حر الخ :مصنف فرماتے ہیں کہ جب کسی آدمی نے اپنے غلام سے کہا: ادّ اليّ الفا وانت حر، اسی طرح کسی حربی سے کہا انزل وانت امن تو فقہاء نے کہا ہے کہ ان دونوں قولوں میں واو حال کے لئے ہے اور حال ذوالحال کے لئے شرط ہوتا ہے پس عتق موقوف ہوگا اداء الف پر اور امان موقوف ہوگا نزول پر پس غلام اداء الف کے بغیر آزاد نہ ہوگا اور حربی کو اس وقت تک امن نہ ملے گا جب تک اترے گا نہیں۔

وَاَمَّا الْفَاءُ فَاِنَّهَا لِلْوَصْلِ وَالتَّعْقِيْبِ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ لِاِمْرَاَتِهٖ اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ اِنَّ الشَّرْطَ اَنْ تَدْخُلَ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْاُوْلٰى مِنْ غَيْرِ تَرَاخٍ وَقَدْ تَدْخُلُ الْفَاءُ عَلَى الْعِلَلِ اِذَا كَانَ ذٰلِكَ مِمَّا يَدُوْمُ فَيَصِيْرُ بِمَعْنَى التَّرَاخِىْ يُقَالُ اَبْشِرْ فَقَدْ اَتَاكَ الْغَوْثُ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ لِعَبْدِهٖ اَدِّاِلَىَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ اِنَّهٗ يَعْتِقُ لِلْحَالِ لِاَنَّ الْعِتْقَ دَائِمٌ فَاَشْبَهَ الْمُتَرَاخِىَ.

ترجمہ: بہر حال فاء تو وہ وصل اور تعقیب کے لئے ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی سے کہا: اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی، اس کے فورا بعد اس (دوسرے) گھر میں داخل ہوئی تو تم کو طلاق ہے تو (وقوع طلاق کی) شرط یہ ہے کہ وہ (عورت) دوسرے گھر میں داخل ہو پہلے گھر (میں داخل ہونے) کے بعد بلا تراخی اور کبھی فاء علتوں پر داخل ہوتا ہے جبکہ وہ (علتیں) دائمی ہوں پس وہ (دوام) تراخی کے معنی میں ہوگا کہا جاتا ہے: خوش ہو جاؤ اس لئے کہ مدد تمہارے پاس پہونچ گئی، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے اپنے غلام سے کہا: مجھے ایک ہزار ادا کر اس لئے کہ تو آزاد ہے کہ وہ (غلام) فی الحال آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ عتق دائمی ہے پس وہ (عتق) متراخی عن الحکم کے مشابہ ہو گیا۔

تشریح: حروف عاطفہ میں دوسرا فاء ہے، مصنف فرماتے ہیں: بہر حال فاء تو وہ وصل اور تعقیب کے لئے ہے، یعنی جب فاء کے ذریعہ عطف کیا جائے تو فاء یہ بتلاتا ہے کہ معطوف: معطوف علیہ سے ملا ہوا ہے اور بلا تاخیر معطوف علیہ کے فورا بعد واقع ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ فاء کے ساتھ عطف کی صورت میں معطوف: معطوف علیہ کے بعد بلا تاخیر متصلا واقع ہوتا ہے. ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا ہے جس نے اپنی بیوی سے کہا ان **دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق** کہ وقوع طلاق کے لئے شرط یہ ہے کہ عورت دوسرے گھر میں داخل ہو پہلے گھر میں داخل ہونے کے بعد بلا تاخیر یعنی اگر کسی مرد نے اپنی بیوی سے کہا: **ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق** تو چونکہ اس میں فاء عاطفہ تعقیب مع الوصل کے لئے ہے اس لئے اس کی بیوی پر طلاق واقع ہونے کے لئے شرط ہوگا کہ اس کی بیوی پہلے گھر میں داخل ہونے کے بعد بلا تاخیر دوسرے گھر میں داخل ہو پس اگر دونوں میں سے کسی گھر میں داخل نہیں ہوئی، یا صرف ایک گھر میں داخل ہوئی، یا دوسرے گھر میں داخل ہو کر پہلے گھر میں داخل ہوئی، یا پہلے گھر میں داخل ہو کر تاخیر سے دوسرے گھر میں داخل ہوئی تو ان تمام صورتوں میں اس کی بیوی کو طلاق واقع نہ ہوگی؛ کیونکہ شرط نہیں پائی جا رہی ہے۔

وقد تدخل الفاء على العلل الخ : فاء عاطفہ کی اصل تو یہ ہے کہ علت کا جو معلول یعنی حکم ہے "فاء" اس حکم پر داخل ہو؛ کیونکہ حکم: علت پر مرتب ہوتا ہے پس اس وقت تعقیب پائی جائے گی، جس تعقیب کے لئے فاء آتا ہے؛ کیونکہ معلول یعنی حکم علت کے بعد پایا جاتا ہے، علت پر فاء داخل نہ ہونا چاہیے؛ کیونکہ علت اپنے معلول اور حکم سے مؤخر نہیں ہوتی ہے بلکہ مقدم ہوتی ہے پس تعقیب کہاں پائی جائے گی؛ لیکن خلاف قیاس فاء عاطفہ کبھی علتوں پر داخل ہوتا ہے ؛ لیکن "فاء" علت پر اس وقت داخل ہوگا جبکہ وہ علت ان چیزوں میں سے ہو جن کا وجود دائمی ہو یعنی فاء علت پر اس وقت داخل ہوتا ہے جبکہ اس علت کا وجود دائمی ہو، اور اس وقت دوام: تاخیر کے معنی میں ہوگا؛ کیونکہ جب علت کا وجود دائمی ہوگا تو وہ علت جس طرح حکم سے مقدم ہے اسی طرح اس حکم سے مؤخر بھی ہوگا؛ کیونکہ حکم کے بعد وہ علت ختم ہونے والی نہیں ہے؛ کیونکہ وہ دائم الوجود ہے؛ جیسا کہ قید خانہ میں بند شخص سے کہا جاتا ہے: **ابشر فقد اتاک الغوث** مبارک ہو اس لئے کہ تیرے پاس فریاد پہنچ گئی، اس میں غوث ابشار کے لئے دائم الوجود علت ہے جو ابشار کے بعد بھی باقی رہے گا پس تعقیب حاصل ہوگی اور اس غوث پر فاء کا داخل ہونا صحیح ہوگا، اس فاء کا نام فاء تعلیل رکھا جاتا ہے کیونکہ یہ فاء لام تعلیل کے معنی میں ہے۔

ولهذا قلنا فيمن قال لعبده اد الیّ الفا فانت حر الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ فاء علت دائمہ پر داخل ہوتی ہے. ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا ہے جس نے اپنے غلام سے کہا: **اد الیّ الفا فانت حر** کہ وہ غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا؛ کیونکہ فاء یہاں تعلیل کے لئے ہے ؛ کیونکہ حریت یعنی عتق: اداء الف کی علت ہے، اور علت اپنے معلول اور حکم پر مقدم ہوتی ہے پس گویا اس نے عتق کو پہلے نافذ کر دیا پھر اس کو اداء الف کا حکم دیا ہے پس اس کے قول **فانت حر** کہنے سے غلام آزاد ہو جائے گا، یہاں فاء: علت دائمہ حریت پر داخل ہے، کیونکہ عتق اداء الف کے بعد بھی باقی رہے گا پس جب یہ عتق ایسی علت دائمہ ہے جو اداء الف کے بعد بھی باقی رہتی ہے تو یہ متراخی عن الحکم کے مشابہ ہو گئی یعنی عتق کا اداء الف کے بعد ہونا متحقق ہو گیا اور جب تعقیب یعنی عتق کا اداء الف کے بعد ہونا متحقق ہو گیا تو حریت یعنی عتق پر فاء کا داخل ہونا صحیح ہو گیا۔

وَ اَمَّا ثُمَّ فَلِلْعَطْفِ عَلٰى سَبِيْلِ التَّرَاخِيْ ثُمَّ اِنَّ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ اَلتَّرَاخِيْ عَلٰى وَجْهِ الْقَطْعِ كَاَنَّهٗ مُسْتَانَفٌ حُكْمًا قَوْلًا بِكَمَالِ التَّرَاخِيْ وَعِنْدَ صَاحِبَيْهِ التَّرَاخِيْ فِي الْوُجُوْدِ دُوْنَ التَّكَلُّمِ بَيَانُهٗ فِيْمَنْ قَالَ لِاِمْرَأَتِهٖ قَبْلَ الدُّخُوْلِ بِهَا اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ يَقَعُ الْاَوَّلُ وَيَلْغُوْ مَابَعْدَهٗ كَاَنَّهٗ سَكَتَ عَلَى الْاَوَّلِ وَقَالَا يَتَعَلَّقْنَ جُمْلَةً وَيَنْزِلْنَ عَلَى التَّرْتِيْبِ وَقَدْ تُسْتَعَارُ لِمَعْنَى الْوَاوِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا.

ترجمہ: بہرحال ثم تو وہ تراخی کے طریقہ پر عطف کے لئے آتا ہے پھر امام ابوحنیفہ کے نزدیک تراخی قطعیت کے طریقہ پر ہوگی گویا کہ وہ (کلام) حکماً مستانف ہے کمال تراخی کے قائل ہونے کی وجہ سے اور صاحبین کے نزدیک تراخی وجود میں ہے نہ کہ تکلم میں اس (اختلاف) کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے اپنی بیوی سے اس کے ساتھ دخول کرنے سے پہلے کہا: تم کو طلاق ہے پھر طلاق ہے پھر طلاق ہے اگر تو گھر میں داخل ہوئی امام ابوحنیفہ نے کہا پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور اسکے مابعد طلاق لغو ہو جائیں گی گویا اس نے پہلی طلاق پر سکوت کیا اور صاحبین نے کہا تمام طلاق ایک ساتھ معلق ہوں گی اور ترتیب سے اتریں گی اور کبھی (ثم کا) استعارہ کیا جاتا ہے واو کے معنی کے لئے اللہ تعالی نے فرمایا پھر ہوئے ان لوگوں میں سے جنہوں نے ایمان لایا۔

تشریح: حروف عاطفہ میں سے تیسرا کلمہ ثم ہے اور ثم عطف کے لئے آتا ہے تراخی کے طریقہ پر یعنی جب ثم کے ذریعہ عطف کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ معطوف. معطوف علیہ کے درمیان مہلت ہے اس فعل میں جو معطوف اور معطوف علیہ سے متعلق ہے؛ جیسے: دخل زید ثم عمرو زید داخل ہوا پھر عمرو. یہ اس وقت کہا جائے گا جبکہ زید پہلے داخل ہوا ہو اور عمرو تاخیر سے داخل ہوا ہو، مصنف فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک تراخی قطعیت کے طریقہ پر ہوگی یعنی کامل درجہ کی تراخی ہوگی اور کامل درجہ کی تراخی کا مطلب یہ ہے کہ معطوف پر جو حکم لگا ہے. تراخی کا اثر اس ''حکم'' میں اور اس معطوف کا جو تکلم ہوا ہے اس تکلم میں (دونوں میں) ظاہر ہوگا یعنی معطوف کا حکم. معطوف علیہ کے حکم سے، اسی طرح معطوف کا تکلم. معطوف علیہ کے تکلم سے مؤخر ہوگا ،مصنف فرماتے ہیں کہ گویا کہ معطوف. معطوف علیہ کے درمیان کمال تراخی (جس کو علی وجہ القطع سے تعبیر کیا ہے) کے قائل ہونے کی وجہ سے وہ کلامِ معطوف: حکماً مستانف اور نیا کلام ہے، اور صاحبین کے نزدیک تراخی وجودِ حکم میں تو ہوگی لیکن ''تکلم'' میں تراخی نہ ہوگی یعنی معطوف کا حکم تو. بہ نسبت معطوف علیہ کے حکم کے مؤخر ہوگا ؛لیکن معطوف کا تکلم معطوف علیہ کے تکلم سے مؤخر نہ ہوگا؛ بلکہ ملا ہوا ہوگا ؛ کیونکہ معطوف کا لفظ بظاہر معطوف علیہ کے لفظ سے ملا ہوا ہے پس معطوف تکلم میں معطوف علیہ سے کیسے منفصل ہوگا، دوسری بات یہ کہ انفصال کے ساتھ عطف درست نہیں ہوتا ہے یعنی اگر کسی نے معطوف علیہ کے تکلم کے بعد سکوت کر کے تھوڑی دیر بعد معطوف کا تکلم کیا تو یہ عطف درست نہ ہوگا۔

بیانہ فیمن قال لامرأتہ قبل الدخول بھا الخ: یہاں سے مصنف امام ابوحنیفہ اور امام صاحبین کے درمیان مذکورہ اختلاف کا ثمرہ بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس اختلاف کا بیان اور ثمرہ اس مسئلہ میں ظاہر ہوگا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے دخول کرنے سے پہلے کہے انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار ، تو امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ اس کی بیوی پر پہلی طلاق فوراً واقع ہو جائے گی اور اس کے بعد والی دونوں طلاقیں لغو اور بیکار ہو جائیں گی؛ کیونکہ امام صاحب کے نزدیک ثم کے ذریعہ جو دو طلاقوں کا تکلم کیا ہے اس تکلم میں تراخی ہوگی اور جب ثم کے ذریعہ جو دو طلاق کا تکلم کیا ہے اس تکلم میں تراخی ہوئی تو گویا اس نے پہلی طلاق کے بعد سکوت اختیار کیا اور پھر ثم کے ذریعہ از سرِ نو کلام کیا اور جب انت طالق کے بعد سکوت کیا تو اس انت طالق کا شرط یعنی ان دخلت الدار سے کوئی تعلق نہ رہا اور پہلی طلاق واقع ہوگئی؛ کیونکہ اول کلام یعنی معطوف علیہ. آخر کلام یعنی معطوف پر موقوف نہیں ہے اور جب پہلی طلاق واقع ہوگئی تو بعد والی دونوں طلاقوں کے وقوع کا محل باقی نہیں رہا؛ کیونکہ عورت غیر مدخول بھا ہے پس بعد والی دونوں طلاقیں لغو ہو گئیں، اور صاحبین نے کہا کہ سب یعنی تینوں طلاقیں ایک ساتھ ان دخلت الدار کی شرط پر معلق ہوں گی؛ کیونکہ صاحبین کے نزدیک ثم کے ذریعہ معطوف

اور معطوف علیہ کے درمیان تکلم میں فصل نہیں بلکہ وصل ہے پس تمام طلاقیں شرط پر معلق ہونگی، برابر ہے کہ متکلم نے شرط کو طلاق پر مقدم کیا ہو یا مؤخر؛ لیکن شرط پائے جانے کی صورت میں تمام طلاقیں بالترتیب واقع ہوگی ایک ساتھ واقع نہیں ہوگی یعنی شرط پائے جانے کی صورت میں پہلی طلاق پہلے واقع ہوگی اور کچھ دیر بعد دوسری طلاق واقع ہوگی اور پھر کچھ دیر بعد تیسری طلاق واقع ہوگی پس اگر عورت غیر مدخول بھا ہے تو پہلی طلاق کے واقع ہونے کے بعد بائنہ ہوجائے گی اور اگلی دونوں طلاقوں کا محل نہ رہے گی پس بعد والی دونوں طلاقیں لغو ہوجائیں گی اور اگر مدخول بھا ہے تو اس پر تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔

وقد تستعار لمعنى الواو الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی کلمہ ثم کو واو کے معنی کے لئے استعارہ کیا جاتا ہے یعنی جب ثم کے معنی حقیقی عطف علی سبیل التراخی پر عمل کرنا متعذر اور دشوار ہوجائے تو اس وقت ثم کو مجازاً واو کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، اللہ تعالی نے فرمایا **فلا اقتحم العقبة وما ادرک ما العقبة فک رقبة او اطعام فی یوم ذی مسغبة یتیما ذا مقربة او مسکیناذا متربة ثم کان من الذین امنوا**، اس آیت: **ثم کان من الذین امنوا** میں کلمہ ثم کے معنی حقیقی عطف علی سبیل التراخی پر عمل کرنا متعذر اور دشوار ہے؛ کیونکہ اگر اس کا معنی حقیقی عطف علی سبیل التراخی مراد لیا جائے تو لازم آئے گا کہ فک رقبہ اور اطعام: ایمان سے قبل معتبر ہو، اور یہ فاسد ہے؛ کیونکہ ایمان تمام طاعتوں اور تمام عبادتوں کی جڑ اور اصل ہے خواہ فک رقبہ ہو یا اطعام ہو یا کوئی اور، اور اصل مقدم ہوتا ہے پس اس ثم کو اس کے معنی حقیقی میں استعمال کرنا متعذر ہو گیا اور اس تعذر کی وجہ سے ثم کو واو کے معنی میں لے لیا جائے گا جو مطلق جمع کے لئے آتا ہے۔

وَاَمَّا بَلْ فَمَوْضُوْعٌ لِاِثْبَاتِ مَابَعْدَهُ وَالْاِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهُ يُقَالُ جَاءَ نِيْ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو وَقَالُوْا جَمِيْعًافِيْمَنْ قَالَ لِاِمْرَاَتِهٖ قَبْلَ الدُّخُوْلِ بِهَااِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ اِنَّهٗ يَقَعُ الثَّلٰثُ اِذَا دَخَلَتِ الدَّارَ بِخِلَافِ الْعَطْفِ بِالْوَاوِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ لِاَنَّهٗ لَمَّا كَانَ لِاِبْطَالِ الْاَوَّلِ وَاِقَامَةِ الثَّانِيْ مَقَامَهٗ كَانَ مِنْ قَضِيَّتِهٖ اِتِّصَالُ الثَّانِيْ بِالشَّرْطِ بِلَا وَاسِطَةٍ لٰكِنْ بِشَرْطِ اِبْطَالِ الْاَوَّلِ وَلَيْسَ فِيْ وُسْعِهٖ ذٰلِكَ وَفِيْ وُسْعِهٖ اِفْرَادُ الثَّانِيْ بِالشَّرْطِ لِيَتَّصِلَ بِهٖ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ فَيَصِيْرُ بِمَنْزِلَةِ الْحَلْفِ بِيَمِيْنَيْنِ فَيَثْبُتُ مَا فِيْ وُسْعِهٖ.

ترجمہ: اور بہر حال بل تو وہ موضوع ہے اپنے مابعد کو ثابت کرنے اور اپنے ماقبل سے اعراض کے لئے، کہا جاتا ہے میرے پس زید آیا بلکہ عمرو، اور ان تمام (ائمہ ثلاثہ) نے کہا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی سے اس کے ساتھ دخول سے پہلے کہا اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے ایک طلاق ہے نہیں بلکہ دو، کہ تین (طلاقیں) واقع ہوجائیں گی جب وہ (عورت) گھر میں داخل ہوگی، برخلاف عطف بالواو کے امام ابوحنیفہ کے نزدیک؛ اس لئے کہ وہ (بل) جب اول کو باطل کرنے اور ثانی کو اس کے قائم مقام کرنے کے لئے ہے تو اس (بل) کے قضیہ یعنی مقتضیات میں سے ہوگا ثانی کا شرط کے ساتھ بلا واسطہ متصل ہونا لیکن اول کو باطل کرنے کی شرط کے ساتھ حالانکہ یہ اس (قائل) کے بس میں نہیں ہے (ہاں) اس (قائل) کے بس میں دوسرے کو شرط کے ساتھ الگ بیان کرنا ہے تاکہ وہ (ثانی) اس (شرط) کے ساتھ بغیر واسطہ کے متصل ہوجائے پس یہ (کلام) دو یمینوں کے ساتھ حلف کے درجہ میں ہوگا پس ثابت ہوجائے گا وہ جو اس کے بس میں ہے۔

تشریح: حروف عطف میں سے چوتھا حرف عطف کلمہ بل ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ بل اپنے مابعد کے اثبات اور اپنے ماقبل سے اعراض کے لئے موضوع ہے یعنی کلمہ بل کو اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ متکلم نے کلمہ بل کے استعمال سے پہلے غلطی کی ہے اس غلطی کی اصلاح اور تدارک کے طور پر کلمہ بل کے ذریعہ اس کے بعد والے معطوف کو ثابت کرے اور اس کے ماقبل والے معطوف علیہ سے اعراض کرے چنانچہ جب کہا جائے **جاء نی زید بل عمرو** تو اس کا معنی ہوگا کہ میں نے زید کے آنے کی بات کہہ کر غلطی کی ہے کیونکہ زید کا آنا میرا مقصود نہیں ہے میرا مقصود عمرو کے آنے کو ثابت کرنا ہے پس زید کا آنا اور نہ آنا محتمل ہوگا یعنی زید کے آنے کا بھی احتمال ہوگا اور نہ آنے کا بھی احتمال ہوگا۔ یہ بات نہیں ہوگی کہ زید کا آنا باطل ہے، یہ بات یاد رہے کہ کلمہ بل کے ذریعہ ماقبل سے اعراض اس وقت صحیح ہوگا جبکہ اس کے ماقبل سے اعراض ممکن ہو جیسا کہ خبروں میں ممکن ہے پس اگر کلمہ بل کے ذریعہ اس کے ماقبل سے

اعراض ممکن نہ ہو جیسا کہ انشاء میں ہے تو اس وقت کلمہ بل کے ذریعہ اس کے ماقبل سے اعراض نہ ہوگا اور کلمہ بل صرف عطف کے لئے ہوگا۔

وقالوا جميعافيمن قال لامراته الخ :اور اسی وجہ سے کہ اگر کلمہ بل کے ذریعہ اس کے ماقبل سے اعراض ممکن نہ ہو تو اس وقت کلمہ بل کے ذریعہ اس کے ماقبل سے اعراض نہ ہوگا اور کلمہ بل صرف عطف کے لئے ہوگا۔ ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین تمام نے اس شخص کے بارے میں کہا ہے، جس نے اپنی بیوی سے اس کے ساتھ دخول سے پہلے کہا **ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين** کہ تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی جب گھر میں داخل ہو گی یعنی اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بھا بیوی سے کہا **ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين** کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے ایک طلاق ہے نہیں بلکہ دو، تو ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین تمام نے کہا کہ اس کی بیوی کو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی؛ کیونکہ اس کا قول **ان دخلت الدار فانت طالق واحدة** انشاء ہے کلمہ بل کے ذریعہ اس سے رجوع اور اعراض ممکن نہیں ہے. جب کلمہ بل کے ماقبل **انت طالق واحدة** سے اعراض ممکن نہیں ہے تو کلمہ بل کے ماقبل والی ایک طلاق اور کلمہ بل کے بعد والی دو طلاقیں یعنی تینوں طلاقیں بلا ترتیب. شرط یعنی دخول دار کے پائے جانے کے وقت واقع ہو جائیں گی۔

بخلاف العطف بالواو عند ابی حنيفة الخ :مصنف فرماتے ہیں برخلاف عطف بالواو کے امام ابوحنیفہ کے نزدیک، یعنی اگر کسی نے واو کے ساتھ عطف کرتے ہوئے کہا **ان دخلت الدار فانت طالق واحدة و ثنتين** تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی بیوی کو صرف ایک طلاق واقع ہوگی ؛ کیونکہ اس کا قول **وثنتين** معطوف ہے اس کے قول **فانت طالق واحدة** پر پس **ثنتين**: **انت طالق واحدة** کے واسطہ سے **ان دخلت الدار** پر معلق ہوگا اور **انت طالق واحدة** بلاواسطہ **ان دخلت الدار** پر معلق ہوگا اور واسطہ مقدم ہوتا ہے ذی واسطہ پر پس وجود شرط یعنی دخول دار کے وقت بالترتیب تینوں طلاقیں وارد ہوں گی یعنی پہلی طلاق **انت طالق واحدة** پہلے واقع ہوگی پس جب پہلی طلاق واقع ہوگئی تو اخیر کی دونوں طلاقوں کے وقوع کا محل باقی نہ رہے گا؛ کیونکہ وہ عورت غیر مدخول بھا ہے. ہاں اگر وہ عورت مدخول بھا ہو تو تمام یعنی تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور صاحبین کے نزدیک شرط میں اشتراک کی وجہ سے تمام طلاق واقع ہو جائیں گی جیسا کی اس کی تشریح گذر چکی ہے۔

لانه لما كان لابطال الاول الخ :ابھی یہ بات آئی تھی کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا **ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين** تو اس کی بیوی کو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی یہاں سے اسی وقوع ثلاث کی دلیل پیش کر رہے ہیں کہ جب کلمہ بل: اول یعنی اپنے ماقبل کو باطل کر کے ثانی یعنی اپنے مابعد کو اول کی جگہ پر رکھنے کے لئے آتا ہے تو کلمہ بل کا تقاضا ہوا کہ ثانی یعنی کلمہ بل کا مابعد. شرط سے بلاواسطہ متصل ہو؛ کیونکہ اول بلاواسطہ شرط سے متصل تھا اور یہ ثانی اول کی جگہ ہے تو ثانی بھی شرط سے متصل ہوگا؛ لیکن شرط یہ ہے کہ کلمہ بل کے ذریعہ قائل: اول یعنی معطوف علیہ کو باطل کر دے اور قائل کے بس میں نہیں ہے کہ اول کو باطل کر دے؛ کیونکہ اول علی سبیل اللزوم شرط پر معلق ہے؛ لیکن قائل کے بس میں یہ بات ہے کہ ثانی یعنی کلمہ بل کے مابعد کو شرط کے ساتھ الگ کر دے یعنی معطوف کو الگ سے شرط پر معلق کرنا اس کی وسعت میں ہے، تا کہ ثانی بلاواسطہ اس شرط کے ساتھ متصل ہو جائے، پس اس وقت کلام دو یمینوں کے ساتھ حلف کے درجہ میں ہوگا یعنی گویا اس نے کہا **ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين** پس جب ایک مرتبہ گھر میں داخل ہوگی تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں۔ پس ثابت ہو جائے گا وہ جو اس کی وسعت میں ہے یعنی دوسرے کو شرط کے ساتھ الگ کرنا۔

> وَاَمَّا لٰكِنْ فَلِلْاِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ تَقُوْلُ مَا جَاءَ نِيْ زَيْدٌ لٰكِنْ عَمْرًوا غَيْرَ اَنَّ الْعَطْفَ بِهٖ اِنَّمَا يَسْتَقِيْمُ عِنْدَ اِتِّسَاقِ الْكَلَامِ فَاِذَا اتَّسَقَ الْكَلَامُ كَالْمُقِرِّ لَهٗ بِالْعَبْدِ مَا كَانَ لِيْ قَطُّ لٰكِنَّهٗ لِفُلَانٍ اٰخَرَ تَعَلَّقَ النَّفْيُ بِالْاِثْبَاتِ حَتّٰى اِسْتَحَقَّهُ الثَّانِيْ وَاِلَّا فَهُوَ مُسْتَانَفٌ كَالْمُزَوَّجَةِ بِمِائَةٍ تَقُوْلُ لَا اُجِيْزُهٗ لٰكِنْ اُجِيْزُهٗ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِيْنَ فَاِنَّهٗ يَنْفَسِخُ الْعَقْدُ لِاَنَّهٗ نَفْيُ فِعْلٍ وَاِثْبَاتُهٗ بِعَيْنِهٖ فَلَمْ يَتَّسِقِ الْكَلَامُ .

ترجمه:اور بہر حال کلمہ لکن تو وہ نفی کے بعد استدراک کے لئے ہے تم کہتے ہو میرے پاس زید نہیں آیا لیکن عمرو آیا مگر یہ کہ اس (لکن) کے ذریعہ

عطف درست ہوگا کلام کے اتساق کے وقت پس جب کلام متسق ہو جائے جیسے وہ شخص جس کے لئے غلام کا اقرار کیا گیا ہو (کہے) یہ (غلام) ہر گز میرا نہیں ہے لیکن یہ دوسرے فلاں کا ہے تو نفی اثبات سے متعلق ہوگی یہاں تک کہ دوسرا اس کا مستحق ہوگا ورنہ تو وہ کلام مستانف ہوگا جیسے وہ عورت جس کی ایک سو کے عوض شادی کرائی گئی ہو کہے میں اس کو جائز قرار نہیں دیتی ہوں لیکن میں اس کو جائز قرار دیتی ہوں ایک سو پچاس کے عوض تو عقد فسخ ہو جائے گا اس لئے کہ یہ ایک فعل کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات ہے پس کلام متسق (مربوط) نہ ہوا۔

تشریح: حروف عاطفہ میں سے پانچواں حرف عطف کلمہ لکن ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ لکن: نفی کے بعد استدراک کے لئے آتا ہے یعنی کلمہ لکن سے پہلے والے "کلام منفی" سے پیدا ہونے والے وہم کو کلمہ لکن کے ذریعہ دور کیا جاتا ہے جیسے تم کہتے ہو ما جاء نی زید زید نہیں آیا تو اس سے وہم پیدا ہوا کہ عمرو بھی نہ آیا ہوگا؛ کیونکہ ان دونوں کے درمیان دوستی ہے، پس تم نے اپنے قول **لکن عمروا** سے اس وہم کو دور کیا کہ عمرو کے نہ آنے کا وہم غلط ہے. عمرو آیا ہے، یہ جو کہا گیا ہے کہ لکن استدراک کے لئے آتا ہے کلام سابق منفی کے بعد: اس میں **بعد النفی** کی قید اس وقت ہے جبکہ لکن کے ذریعہ مفرد کا مفرد پر عطف کیا جائے، اور اگر کلام میں دو جملے ہوں ایک مثبتہ اور دوسرا منفیہ اور لکن کے ذریعہ عطف کیا جائے تو لکن کے ذریعہ نفی اور اثبات دونوں میں استدراک جائز ہوگا یعنی لکن کے ذریعہ جملہ منفیہ کے بعد بھی استدراک ہو سکتا ہے اور لکن کے ذریعہ جملہ مثبتہ کے بعد بھی استدراک ہو سکتا ہے۔

غیر ان العطف به الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ لکن کے ذریعہ عطف: اتساق کلام کے وقت درست ہوگا، اتساق کلام سے مراد دو چیزیں ہیں ایک یہ کہ کلام کا بعض بعض سے متصل ہو منفصل نہ ہو یعنی لکن کا مابعد اس کے ماقبل سے ملا ہوا ہو، اور دوسری چیز یہ کہ نفی معطوف اور معطوف علیہ میں سے ایک کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسرے کی طرف راجع ہو، اگر ان دونوں شرطوں میں سے ایک بھی شرط فوت ہوئی تو اتساق حاصل نہ ہوگا، پس استدراک صحیح نہ ہوگا اور اس وقت لکن کا مابعد کلام مستانف اور کلام ابتدائی ہوگا ماقبل پر عطف نہ ہوگا، پس جب کلام متسق ہو یعنی مذکورہ دونوں شرطیں پائی جائیں جیسے مقرلہ بالعبد، صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی کے قبضہ میں ایک غلام ہے اس نے اس غلام کے بارے میں اقرار کیا کہ یہ غلام فلاں کا ہے پھر فلاں (جو مقرلہ بالعبد ہے) نے کہا **ما کان لی قط لکنه لفلان اخر** کہ یہ غلام ہر گز میرا نہیں ہے؛ لیکن یہ دوسرے فلاں کا ہے، اس کلام میں لکن کے ذریعہ استدراک نفی کے بعد ہے اور لکن کا مابعد **لفلان اخر** ملا ہوا ہے لکن کے ماقبل **ما کان لی قط** سے اور جب ایسی بات ہے کہ لکن کا مابعد لکن کے ماقبل سے ملا ہوا ہے تو نفی یعنی **ما کان لی قط** اس اثبات سے متعلق ہوگی جو لکن کے بعد مذکور ہے یعنی **لفلان اخر** سے پس دونوں معنوں کے ساتھ اتساق حاصل ہو گیا یعنی **ما کان لی قط لکنه لفلان اخر** میں دونوں شرطیں پائی گئیں اور جب تمام شرطیں موجود ہیں تو عطف درست ہو گیا، پہلی شرط اتصال تو اس لئے پائی گئی کہ اس کا قول **لکنه لفلان اخر** متصل ہو کر صادر ہوا ہے اس کے قول **ما کان لی قط** سے پس جب اس **ما کان لی قط** سے **لکنه لفلان اخر** متصل ہو گیا تو جان لیا گیا کہ اس نے اپنی ذات سے دوسرے شخص کی طرف تحویل کا ارادہ کیا ہے **حتی استحقه الثانی** یہاں تک کہ دوسرا فلاں اس غلام کا مستحق ہوگا، رہی دوسری شرط کہ نفی ایک چیز کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری چیز کی طرف راجع ہو تو یہ ظاہر ہے؛ کیونکہ اس نے اپنی ذات سے ملک کی نفی کیا ہے اور ملک کو دوسرے کے لئے ثابت کیا ہے تو نفی ایک چیز یعنی متکلم کی طرف راجع ہے چنانچہ کہا **ما کان لی قط** اور اثبات دوسری چیز یعنی فلان آخر کی طرف راجع ہے چنانچہ کہا **لکنه لفلان اخر**۔

والا فهو مستانف الخ: ورنہ یعنی اگر دونوں شرطوں میں سے ایک کے فوت ہونے کی وجہ سے اتساق نہ پایا جائے تو وہ کلام مستانف ہوگا جیسے اس عاقلہ بالغہ عورت کا کلام جس کی فضولی نے کسی مرد سے شادی کرائی ہو اور مہر ایک سو درہم مقرر کیا ہو پس وہ عورت اپنی شادی کی خبر ملنے کے بعد کہے "**لَا اُجِيْزُهٗ لٰكِنْ اُجِيْزُهٗ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِيْنَ**" کہ میں اس نکاح کو جائز قرار نہیں دیتی ہوں؛ لیکن اس نکاح کو ایک سو پچاس درہم کے عوض جائز قرار دیتی ہوں تو اس قول کی وجہ سے عقد فاسد ہو جائے گا؛ کیونکہ اس نے **لا اجیزه** کہہ کر جس فعل جواز کی نفی کیا ہے بعینہ اسی فعل جواز کو **اجیزه** کہہ کر اثبات کیا ہے پس دونوں شرطوں میں

سے ایک کے فوت ہونے کی وجہ سے کلام متسق اور معطوف نہ ہوگا؛ بلکہ لکن کا مابعد کلام مستانف اور کلام مستقل ہوگا، اور لکن کا مابعد کلام: اُجِيزُهٗ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِيْنَ۔ عورت کی طرف سے ایجاب ہوگا اور ایجاب بغیر قبول کے معتبر نہیں ہوتا ہے پس اس ایجاب سے نکاح منعقد نہ ہوگا اور فضولی کا کیا ہوا نکاح عورت کے لا اجیزہ کہنے کی وجہ سے فاسد ہو گیا۔

وَاَمَّا اَوْ فَتَدْخُلُ بَيْنَ اِسْمَيْنِ اَوْ فِعْلَيْنِ فَيَتَنَاوَلُ اَحَدَالْمَذْكُوْرَيْنِ فَاِنْ دَخَلَتْ فِي الْخَبَرِ اَفْضَتْ اِلَى الشَّكِّ وَاِنْ دَخَلَتْ فِي الْاِبْتِدَاءِ وَالْاِنْشَاءِ اَوْجَبَتِ التَّخْيِيْرَ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا اِنَّهٗ لَمَّا كَانَ اِنْشَاءً يَحْتَمِلُ الْخَبَرَ اَوْجَبَ التَّخْيِيْرَ عَلٰى اِحْتِمَالِ اَنَّهٗ بَيَانٌ حَتّٰى جُعِلَ الْبَيَانُ اِنْشَاءً مِنْ وَجْهٍ اِظْهَارًا مِنْ وَجْهٍ.

ترجمہ: اور بہرحال کلمہ او تو وہ داخل ہوتا ہے دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان پس مذکورہ دونوں (اسموں یا دونوں فعلوں) میں سے ایک کو شامل ہوگا پس اگر وہ داخل ہو خبر میں تو وہ مفضی الی الشک ہوگا اور اگر داخل ہو ابتداء اور انشاء میں تو تخییر کو واجب کرے گا اور اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے کہا یہ (غلام) آزاد ہے یا یہ (غلام) کہ یہ (قول) جب ایسا انشاء ہے جو خبر کا احتمال رکھتا ہے تو یہ (او) تخییر کو واجب کرے گا اس احتمال کے ساتھ کہ یہ بیان ہے یہاں تک کہ بیان کو من وجہ انشاء اور من وجہ اظہار قرار دیدیا گیا۔

تشریح: حروف عاطفہ میں سے چھٹا: کلمہ او ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ او کبھی دو اسموں کے درمیان داخل ہوتا ہے اور کبھی دو فعلوں کے درمیان داخل ہوتا ہے جب دو اسموں کے درمیان داخل ہوگا تو مذکورہ دونوں اسموں میں سے ایک کو شامل ہوگا اور جب دو فعلوں کے درمیان داخل ہوگا تو مذکورہ دونوں فعلوں میں سے ایک فعل کو شامل ہوگا یعنی دونوں میں سے ایک مراد ہوگا، چنانچہ اگر دونوں اسماء اور دونوں افعال جن کے درمیان کلمہ او داخل ہوا ہے مفرد ہیں تو حکم ان دونوں میں سے ایک کے لئے ثابت ہوگا جیسے جاء نی زید او بکر اس میں آنے کا حکم زید اور بکر میں سے ایک کے لئے ثابت ہے، اور اگر کلمہ او دو جملوں کے درمیان داخل ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ان دونوں جملوں کے جو الگ الگ دو مضامین ہیں ان دونوں مضامین میں سے ایک مضمون حاصل ہوا ہے جیسے اللہ تعالی نے فرمایا ان اقتلوا انفسکم او اخرجوا من دیارکم یہاں کلمہ او دو جملوں کے درمیان داخل ہے اور ان دونوں میں سے ایک کے مضمون کے حصول کا فائدہ دے رہا ہے۔

فان دخلت فی الخبر افضت الی الشک الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ او جس کلام میں داخل ہے اگر وہ کلام خبر کے قبیل سے ہے تو کلمہ او کا دخول محل کلام کے اعتبار سے مفضی الی الشک ہوگا، اس اعتبار سے مفضی الی الشک نہ ہوگا کہ کلمہ او شک کے لئے وضع کیا گیا ہے جیسے جاء نی زید او خالد، اس میں مقصود: بغیر تعیین کے زید اور خالد میں سے ایک کے آنے کے بارے میں خبر دینا ہے پس اس اعتبار سے شک واقع ہو گیا، نہ یہ کہ کلمہ او شک کے لئے وضع کیا گیا ہے اس لئے شک واقع ہو گیا ہے ، مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ او اگر ابتداء میں داخل ہو یعنی کلمہ او ایسے کلام میں داخل ہو جس میں حکم ابتداءً ثابت کیا گیا ہو اور وہ کلام اخبار کے قبیل سے نہ ہو جیسے اضرب هذا او هذا، اس میں ابتداءً مارنے کا حکم دیا گیا ہے اور یہ کلام خبر کے قبیل سے نہیں ہے، اسی طرح اگر کلمہ او جس کلام میں داخل ہوا ہے انشاء کے قبیل سے ہو جیسے مولی کا قول هذا حر او هذا، یہ کلام شرعاً انشاء کے قبیل سے ہے کیونکہ انشاء کے معنی ایجاد کے ہیں اور اس کلام کو شریعت نے ایجاد حریت کے لئے وضع کیا ہے پس یہ کلام شرعاً انشاء کے قبیل سے ہوا، بہرحال کلمہ او جب ابتداء اور انشاء میں داخل ہو تو کلمہ او جن دو کے درمیان داخل ہے ان دونوں میں اختیار کو ثابت کرے گا چنانچہ پہلی مثال میں مخاطب کو اختیار ہوگا کہ دونوں هذا کے دونوں مشار الیہ (غلام) میں سے جس ایک کو چاہے مارے، اور دوسری مثال میں مولی کو اختیار ہوگا کہ دونوں هذا کے دونوں مشار الیہ (غلام) میں سے جس کو چاہے آزاد کرے اور متعین کر کے کہے کہ میری مراد یہ غلام تھا۔

ولهذا قلنا فیمن قال هذا حر او هذا الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ کلمہ او بغیر تعیین کے دو چیزوں میں سے ایک کے لئے آتا ہے اور

شک وتخییر محل کلام کے اعتبار سے ثابت ہوتا ہے۔ہم احناف نے کہا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا هذا حر او هذا کہ یہ قول جب ایسا انشاء ہے جو خبر کا احتمال رکھتا ہے تو یہ (او) تخییر کو واجب کرے گا اس احتمال کے ساتھ کہ یہ بیان ہے، اس کی تفصیل یہ کہ اس کا قول: هذا حر او هذا شرعاً حریت کے لئے انشاء ہے (کیونکہ شریعت نے اس کو ایجاد حریت کے لئے وضع کیا ہے) لیکن یہ قول از روئے لغت احتمال رکھتا ہے کہ حریت سابقہ کی خبر ہو؛ کیونکہ اس قول کی وضع لغت میں اخبار کے لئے ہے یعنی اس قول میں دو باتیں ہیں ایک یہ کہ یہ قول شرعاً حریت کے لئے انشاء ہے، دوسری بات یہ کہ اس قول میں یہ بھی احتمال ہے کہ مولی نے دونوں غلاموں میں سے ایک کو پہلے آزاد کر دیا ہو جس کی اس قول کے ذریعہ خبر دے رہا ہے۔ جب اس کلام میں یہ دو باتیں ہیں تو پھر اس قول کے انشاء ہونے کے اعتبار سے اوجبت التخییر کلمہ او مولی کے لئے اختیار کو ثابت کرے گا کہ دونوں غلاموں میں سے جس کو چاہے آزاد کرے، اور خبر کا احتمال رکھنے کے اعتبار سے یہ قول بیان حریت سابقہ کا بیان ہوگا۔

حتی جعل البیان الخ: یہ جو کہا گیا ہے کہ خبر کا احتمال رکھنے کے اعتبار سے یہ قول حریت سابقہ کا بیان ہوگا: مصنف فرماتے ہیں کہ اس بیان کو بھی من وجہ انشاء قرار دیا گیا ہے اور من وجہ اظہار یعنی اخبار قرار دیا گیا ہے، پس جس طرح مبین یعنی هذا حر او هذا انشائیت اور خبریت دونوں وجھوں کا احتمال رکھتا ہے، اسی طرح بیان یعنی ''مولی کا یہ کہنا کہ میری مراد یہ غلام تھا'' بھی انشائیت اور خبریت دونوں وجھوں کا احتمال رکھتا ہے، پس انشاء ہونے کے اعتبار سے دفع تہمت کے لئے محل کا صالح للعتق ہونا ضروری ہے چنانچہ اگر دونوں غلاموں میں سے ایک تعیین سے پہلے مر جائے اور اسی غلام کے بارے میں مولی کہے کہ میری مراد یہی غلام تھا تو اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا؛ کیونکہ محل یعنی مردہ غلام: عتق کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے پس لا محالہ تہمت کو دور کرنے کے لئے زندہ غلام کو عتق کے لئے متعین کرے گا، اور خبریت کے اعتبار سے خبر سابق کا بیان ہوگا یہاں تک کہ قاضی کی طرف سے آقا کو ایک غلام متعین کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

وَقَدْ تُسْتَعَارُ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ لِلْعُمُوْمِ فَتُوْجِبُ عُمُوْمَ الْاَفْرَادِ فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ وَعُمُوْمَ الْاِجْتِمَاعِ فِي مَوْضِعِ الْاِبَاحَةِ وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ فُلَانًا اَوْ فُلَانًا يَحْنَثُ اِذَا كَلَّمَ اَحَدَهُمَا وَلَوْ قَالَ لَا يُكَلِّمُ اَحَدًا اِلَّا فُلَانًا اَوْ فُلَانًا كَانَ لَهٗ اَنْ يُّكَلِّمَهُمَا جَمِيْعًا.

ترجمہ: اور کبھی اس کلمہ کا استعارہ کیا جاتا ہے عموم کے لئے پس موضع نفی میں عموم افراد کو اور موضع اباحت میں عموم اجتماع کو واجب کرے گا اور اسی وجہ سے اگر قسم کھائی کہ وہ فلاں یا فلاں سے بات نہیں کرے گا تو حانث ہو جائے گا جب ان دونوں میں سے ایک سے بات کرے گا اور اگر کہا کہ وہ کسی سے بات نہیں کرے گا مگر فلاں یا فلاں سے تو اس کے لئے جائز ہوگا کہ ان دونوں میں سے تمام سے بات کرے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی یہ کلمہ او: نفی اور اباحت کی جگہ میں عموم پیدا کرنے کے لئے استعارہ کیا جاتا ہے یعنی کبھی نفی اور اباحت کی جگہ میں عموم پیدا کرنے کے لئے کلمہ او کا مجازاً استعمال کیا جاتا ہے اور اس وقت کلمہ او ''واؤ'' کے معنی میں ہوگا، اور جب کلمہ او عموم کے لئے استعمال ہوگا تو نفی کی جگہ میں افراد کے عام ہونے کو ثابت کرے گا اور موضع اباحت میں اجتماع کے عام ہونے کو ثابت کرے گا۔

ولهذا لو حلف لا یکلم فلانا او فلانا الخ: اور اسی وجہ سے کہ کلمہ او نفی کی جگہ میں افراد کے عام ہونے کو ثابت کرتا ہے اور موضع اباحت میں اجتماع کے عام ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ اگر کوئی قسم کھائے لا اکلم فلان او فلانا کہ میں فلاں یا فلاں سے بات نہیں کروں گا اور ان دونوں میں سے کسی ایک سے بات کر لے تو حانث ہو جائے گا یعنی اس کی قسم ٹوٹ جائے گی؛ کیونکہ یہاں کلمہ او نفی کی جگہ میں ہے پس افراد کو عام کرے گا اور دونوں فلاں میں سے کسی ایک سے بات کرے گا تو حانث ہو جائے گا، یہ موضع نفی کی مثال ہے، اور اگر کہا لا اکلم احدا الا فلانا او فلانا تو اس کے لئے جائز ہوگا کہ دونوں میں سے تمام سے بات کرے؛ کیونکہ یہاں کلمہ او (استثناء کی وجہ سے) اباحت کی جگہ میں ہے پس اجتماع کے عام ہونے کو ثابت کرے گا اور اس کے لئے جائز ہوگا کہ دونوں میں سے تمام سے بات کرے، یہ موضع اباحت کی مثال ہے۔

وَقَدْ تُجعَلُ بِمَعْنٰى حَتّٰى فِيْ نَحْوِ قَوْلِهٖ وَاللّٰهِ لَا اَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ اَوْ اَدْخُلَ هٰذِهِ الدَّارَ حَتّٰى لَوْ دَخَلَ الْاَخِيْرَةَ قَبْلَ الْاُوْلٰى اِنْتَهَتِ الْيَمِيْنُ لِاَنَّهٗ تَعَذَّرَ الْعَطْفُ لِاخْتِلَافِ الْكَلَامَيْنِ مِنْ نَفْيٍ وَاِثْبَاتٍ وَالْغَايَةُ صَالِحَةٌ لِاَنَّ اَوَّلَ الْكَلَامِ حَظْرٌ وَتَحْرِيْمٌ وَلِذٰلِكَ وَجَبَ الْعَمَلُ بِمَجَازِهٖ .

ترجمہ: اور کبھی وہ (کلمہ او) حتی کے معنی میں کر دیا جاتا ہے جیسے اس کے قول میں: اللہ کی قسم میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا یہاں تک کہ اس گھر میں داخل ہو جاؤں یہاں تک کہ اگر دار اخیرہ میں داخل ہوا دار اولی سے پہلے تو قسم مکمل ہو جائے گی کیونکہ عطف متعذر ہے دو کلاموں کے نفی اور اثبات کے اعتبار سے مختلف ہونے کی وجہ سے، اور غایت صالح ہے اس لئے کہ اول کلام ممانعت اور تحریم ہے اور اسی وجہ سے اس (کلمہ او) کے مجاز پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی کلمہ او حتی کے معنی میں کر دیا جاتا ہے یعنی مجازاً حتی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اگرچہ وہ اصل میں عطف کے لئے ہے، جیسے قائل کا قول **واللہ لاادخل ھذہ الدار او ادخل ھذہ الدار** اس مثال میں کلمہ او حتی کے معنی میں ہے جو انتہاء غایت کے لئے آتا ہے چنانچہ اگر دار اول میں داخل ہونے سے پہلے دار ثانی میں داخل ہو گیا تو اس کی قسم منتہی اور مکمل ہو جائے گی اور حانث نہ ہوگا، اور اگر پہلے مکان میں پہلے داخل ہوا پھر دوسرے میں تو قسم کے خلاف کام کرنے کی وجہ سے حانث ہو جائے گا۔

لانه تعذر العطف الخ : رہی یہ بات کہ کلمہ او حتی کے معنی میں کیوں ہے؟ تو یہاں سے اس کی دلیل پیش کر رہے ہیں کہ کلمہ او کو حتی کے معنی میں اس لئے ہے کہ کلمہ او عطف کے لئے موضوع ہے اور یہاں عطف متعذر اور دشوار ہے؛ کیونکہ اس مثال میں: دو کلاموں میں نفی اور اثبات کے اعتبار سے اختلاف ہے چنانچہ اول کلام **واللہ لا ادخل** میں نفی ہے اور کلام ثانی **او ادخل** میں اثبات ہے اور منفی کا مثبت پر اسی طرح مثبت کا منفی پر عطف متعذر ہے، دوسری بات یہ کہ اس کلام میں غایت کی صلاحیت ہے؛ کیونکہ اول کلام **لا ادخل** ممانعت اور تحریم ہے اور یہ ممتد ہے اور ممتد ہونے کی وجہ سے اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ آخر کلام اس کی غایت ہو پس دار ثانیہ میں دخول کی وجہ سے تحریم کی غایت اور انتہا ہو جائے گی پس کلمہ او بمعنی حتی ہوگا کیونکہ حتی غایت اور انتہا کے لئے آتا ہے۔

ولذلک وجب العمل بمجازہ : مصنف فرماتے ہیں کہ چونکہ کلمہ او کے ذریعہ عطف متعذر ہے اور یہ کلام غایت کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے کلمہ او کے مجاز پر عمل واجب ہوگا پس کلمہ او مجازاً حتی کے معنی میں ہوگا۔

وَاَمَّا حَتّٰى فَلِلْغَايَةِ وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ فِيْمَنْ قَالَ عَبْدُهٗ حُرٌّ اِنْ لَّمْ اَضْرِبْكَ حَتّٰى تَصِيْحَ اِنَّهٗ يَحْنَثُ اِنْ اَقْلَعَ قَبْلَ الْغَايَةِ وَاُسْتُعِيْرَ لِلْمُجَازَاةِ بِمَعْنٰى لَامِ كَيْ فِيْ قَوْلِهٖ اِنْ لَّمْ اٰتِكَ غَدًا حَتّٰى تُغَدِّيَنِيْ حَتّٰى اِذَا اَتَاهُ فَلَمْ يُغَدِّهٖ لَمْ يَحْنَثْ لِاَنَّ الْاِحْسَانَ لَا يَصْلُحُ مُنْهِيًا لِلْاِتْيَانِ بَلْ هُوَ سَبَبٌ لَهٗ فَاِنْ كَانَ الْفِعْلَانِ مِنْ وَاحِدٍ كَقَوْلِهٖ اِنْ لَّمْ اٰتِكَ حَتّٰى اَتَغَدّٰى عِنْدَكَ تَعَلَّقَ الْبِرُّ بِهِمَا لِاَنَّ فِعْلَهٗ لَا يَصْلُحُ جَزَاءً لِفِعْلِهٖ فَحُمِلَ عَلَى الْعَطْفِ بِحَرْفِ الْفَاءِ لِاَنَّ الْغَايَةَ تُجَانِسُ التَّعْقِيْبَ .

ترجمہ: اور بہرحال حتی تو وہ غایت کے لئے ہے اور اسی وجہ سے امام محمد نے زیادات میں کہا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا اس کا غلام آزاد ہے اگر میں تم کو نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخ مارے کہ وہ حانث ہو جائے گا اگر وہ غایت سے پہلے رک گیا اور وہ (کلمہ حتی) مستعار لیا جاتا ہے مجازات کے لئے لام گے کے معنی میں اس (قائل) کے قول میں: اگر میں کل آئندہ تمہارے پاس نہ آؤں تا کہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے (تو میرا غلام آزاد ہے) یہاں تک کہ جب وہ اس کے پاس آ گیا اور وہ اس کو صبح کا کھانا نہ کھلایا تو حانث نہ ہوگا اس لئے کہ احسان اتیان کے لئے منہی ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے بلکہ وہ (احسان) تو اس (اتیان) کا سبب ہے پس اگر دونوں فعل ایک (شخص) کی طرف سے ہوں جیسے اس کا قول: اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس صبح کا کھانا نہ کھایا (تو میرا غلام آزاد ہے) تو بر ان (اتیان اور تغدیہ) دونوں سے متعلق ہوگا اس لئے کہ اس کا فعل اس کے فعل کے لئے جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے پس وہ (حتی) عطف بحرف الفاء پر محمول کیا جائے گا کیونکہ غایت تعقیب کی ہم جنس ہے۔

تشریح: حروف عاطفہ میں سے ساتواں حرف عطف کلمہ حتی ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ حتی غایت کے لئے آتا ہے یعنی حتی انتہاء کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے جیسے الی انتہاء کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ حتی چونکہ غایت کے لئے آتا ہے اسی وجہ سے امام محمدؒ نے اپنی کتاب زیادات میں اس شخص کے بارے میں کہا ہے جس نے کہا **عبدی حر ان لم اضربک حتی تصیح** کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تم کو نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخ مارے، اس میں حتی غایت کے لئے ہے؛ کیونکہ حتی کا ماقبل یعنی مخاطب کو مارنا ایک ایسا امر ہے جو ممتد ہے اور حتی کا مابعد یعنی صیاحت: صلاحیت رکھتا ہے کہ مخاطب کو مارنے کی انتہاء ہو کہ مخاطب کے چیخ مارنے پر رحم آجائے یا اس کے چیخ مارنے سے اس ضارب میں کسی کا خوف پیدا ہو جائے اور مارنے سے رک جائے پس حتی غایت کے لئے ہوگا، مصنف فرماتے ہیں کہ **عبدی حر ان لم اضربک حتی تصیح** کہنے والا آقا اگر غایت یعنی مخاطب کے چیخ مارنے سے پہلے ضرب سے رک گیا تو حانث ہو جائے گا یعنی اس کا غلام آزاد ہو جائے گا، اسی طرح اگر اس مخاطب کو بالکل ہی نہ مارے تو بھی حانث ہو جائے گا؛ کیونکہ اس نے ان دونوں صورتوں میں قسم کے خلاف کیا ہے، ہاں اگر چیخ مارنے تک مارا تو وہ متکلم حالف اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا؛ کیونکہ اس کی قسم پوری ہوگئی ہے۔

واستعیر للمجازاۃ الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ حتی مستعار لیا جاتا ہے مجازات کے لئے لام کَے کے معنی میں یعنی جس جگہ کلمہ حتی غایت کے لئے ہونے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو وہاں کلمہ حتی مجازات وسببیت کے لئے ہوگا یعنی حتی کا ماقبل اس کے مابعد کے لئے سبب ہوگا اور مابعد مسبب اور جزاء ہوگا اور حتی لام کَے کے معنی میں ہوگا جیسے اس کا قول **ان لم اٰتک غدا حتی تغدینی فعبدی حر**، یہاں حتی غایت کے لئے ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے پس لام کَے کے معنی میں ہوگا اور معنی ہوگا کہ اگر میں تمہارے پاس آئندہ کل نہ آیا تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے، یہاں تک کہ وہ حالف اس کے پاس آیا اور اس نے صبح کا کھانا نہیں کھلایا تو حانث نہ ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا، یہاں کلمہ حتی غایت کے لئے نہیں بلکہ لام کَے کے معنی میں ہے؛ کیونکہ تغدیہ احسان ہے اور احسان اتیان کے لئے منہی ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے یعنی احسان اتیان کو روکنے والا نہیں ہے؛ بلکہ تغدیہ اتیان کا سبب ہے، پس جب تغدیہ جو احسان ہے اتیان کے لئے انتہاء ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو حتی غایت کے لئے نہ ہوگا، اور چونکہ تغدیہ اتیان کا سبب ہے اسلئے حتی مجازات اور سببیت کے لئے ہوگا اور لام کَے کے معنی میں ہوگا جو سببیت کا فائدہ دیتا ہے۔

فان کان الفعلان من واحد الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ سببیت اور مجازات اس وقت متحقق ہوگا جب کہ دونوں فعل یعنی حتی کا ماقبل اور مابعد دو الگ الگ فاعلوں کی طرف سے ہوں، پس اگر دونوں فعل ایک ہی شخص کی طرف سے ہو جیسے قائل کا قول **ان لم اٰتک حتی اتغدی عندک فعبدی حر** اس میں حتی کے ماقبل اور مابعد کے دونوں فعل ایک ہی شخص یعنی حالف کی طرف سے ہے، بہر حال جب دونوں فعل ایک ہی شخص کی طرف سے ہو تو بر یعنی قسم پوری ہونے کا تعلق دونوں سے ہوگا، چنانچہ اس مثال میں اتیان اور تغدیہ کے بعد ہی قسم پوری ہوگی، اس مثال میں جس طرح تغدیہ: صدر کلام یعنی اتیان کے لئے انتہاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے جیسا کہ گذرا پس کلمہ حتی غایت کے لئے نہ ہوگا. اسی طرح سببیت کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے یعنی حتی کا ماقبل سبب اور مابعد مسبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، رہی یہ بات کہ حتی کا ماقبل سبب اور مابعد مسبب بننے کی صلاحیت کیوں نہیں رکھتا ہے؟ تو مصنف **لان فعله لا یصلح جزاء لفعله** سے اس کی وجہ بتا رہے ہیں کہ حتی کا ماقبل حتی کے مابعد کے لئے سبب اور جزاء اس لئے نہیں بن سکتا ہے کہ کسی شخص کا ایک فعل اسی شخص کے دوسرے فعل کی جزاء اور مسبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، پس حتی مجازات اور سببیت کے لئے نہ ہوگا؛ بلکہ عطف بحرف الفاء پر محمول ہوگا، عطف بحرف الواو پر محمول نہ ہوگا، اور یہ حتی عطف بحرف الفاء پر محمول اس لئے ہوگا کہ حتی جس غایت کے لئے آتا ہے وہ غایت تعقیب کی ہم جنس ہے اور تعقیب کا معنی فاء میں ہے پس حتی اور فاء ہم جنس ہوئے اس طور پر کہ حتی کا مابعد حتی کے ماقبل کے لئے غایت ہوتا ہے اور وجود میں مؤخر ہوتا ہے اسی طرح فاء کا مابعد فاء کے ماقبل سے مؤخر ہوتا ہے پس حتی کا معنی حقیقی یعنی غایت اور معنی مجازی یعنی عطف بحرف الفاء میں چونکہ مجانست اور مشابہت پائی جاتی ہے اس لئے حتی عطف

بحرف الفاء پر محمول ہوگا عطف بحرف الواو پر محمول نہ ہوگا۔

وَمِنْ ذٰلِکَ حُرُوْفُ الْجَرِّ فَالْبَاءُ لِلْاِلْصَاقِ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِیْ قَوْلِهٖ اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ اِنَّهٗ یَقَعُ عَلَی الصِّدْقِ وَعَلٰی لِلْاِلْزَامِ فِیْ قَوْلِهٖ عَلَیَّ اَلْفٌ وَ تُسْتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی یُبَایِعْنَکَ عَلٰی اَنْ لَّا یُشْرِکْنَ بِاللّٰهِ شَیْئًا وَقَدْ تُسْتَعَارُ بِمَعْنَی الْبَاءِ فِی الْمُعَاوَضَاتِ الْمَحْضَةِ لِاَنَّ الْاِلْصَاقَ یُنَاسِبُ اللُّزُوْمَ وَمِنْ لِلتَّبْعِیْضِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِیْفَةَ فِیْمَنْ قَالَ اَعْتِقْ مِنْ عَبِیْدِیْ مَنْ شِئْتَ عِتْقَهٗ کَانَ لَهٗ اَنْ یَّعْتِقَهُمْ اِلَّا وَاحِدًا بِخِلَافِ قَوْلِهٖ مَنْ شَاءَ لِاَنَّهٗ وَصَفَهٗ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ فَاَسْقَطَ الْخُصُوْصَ ۔

ترجمہ: اوران (حروف معانی میں) سے حروف جر ہیں پس کلمہ باء الصاق کے لئے ہےاوراسی وجہ سے ہم نے کہا ہے اس کے (اس) قول میں: اگر تم مجھے فلاں کے آنے کی خبر دو گے (تو میرا غلام آزاد ہے) کہ یہ (قول) صدق پرواقع ہوگااورکلمہ علی الزام کے لئے ہے اس کے قول علیّ الف میں اور (کبھی) وہ (کلمہ علی) شرط کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اللہ تعالی نے فرمایا: وہ عورتیں آپ سے بیعت کریں اس شرط پر کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ بنائیں گی اور کبھی وہ (کلمہ علی) کلمہ باء کے معنی میں مستعار لیا جاتا ہے معاوضات محضہ میں اس لئے کہ الصاق لزوم کے مناسب ہے اور کلمہ من تبعیض کے لئے ہے اسی وجہ سے امام ابوحنیفہ نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے کہا میرے غلاموں میں سے اس کو آزاد کردو جس کی آزادی تم چاہو کہ اس کو حق ہوگا کہ ان میں سے ایک کے سواسب کو آزاد کردے برخلاف اس کے قول من شاء کے اس لئے کہ اس (قائل) نے اس (بعض) کو صفت عامہ (مشیت) کے ساتھ متصف کیا ہے پس اس (عموم صفت) نے خصوص کو ساقط کردیا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ اسی سے حروف جر ہیں یعنی حروف معانی ہی کے قبیل سے حروف جر بھی ہیں، حروف جر میں سے ایک: کلمہ باء ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ باء: الصاق کے لئے ہے، الصاق باب افعال کا مصدر ہے، الصاق کے لغوی معنی ملانے اور چپکانے کے ہیں، جس پر باء داخل ہو وہ ملصق بہ اور طرفِ آخر ملصق ہوگا؛ جیسے مررت بزید میں کلمہ باء الصاق کے لئے ہے زید ملصق بہ اور مرور ملصق ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ کلمہ باء: الصاق کے لئے ہے اور وہ ملصق اور ملصق بہ کا تقاضا کرتا ہے. ہم نے قائل کے قول ان اخبرتنی بقدوم فلان فعبدی حر کے بارے میں کہا ہے کہ یہ صدق خبر پر واقع ہوگا یعنی اگر کوئی شخص کسی سے کہے ان اخبرتنی بقدوم فلان فعبدی حر اگر تم مجھے فلاں کے آنے کی خبر دو گے تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قول سچی خبر پر واقع ہوگی، اگر مخاطب قدوم فلاں کی سچی اور واقع کے مطابق خبر دے گا تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے متکلم اپنی اس قسم میں حانث ہوجائے گا اور اس کا غلام آزاد ہوجائے گا؛ کیونکہ اس کے قول: ان اخبرتنی بقدوم فلان کا معنی یہ ہے کہ اگر تم مجھے ایسی خبر دو گے جو قدوم فلاں سے ملصق اور ملا ہوا ہو تو میرا غلام آزاد ہے اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ فلاں کا قدوم واقعی ہو، ہاں اگر کہے: ان اخبرتنی ان فلانا قد قدم فعبدی حر اور مخبر اس کو فلاں کے آنے کی خبر دے تو اس کا غلام آزاد ہوجائے گا چاہے اس کے آنے کی خبر: صادق ہو یا کاذب؛ کیونکہ اس جگہ باءِ الصاق موجود نہیں ہے لہذا غلام کی آزادی مطلق خبر پر معلق ہوگی اور مطلق خبر میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال رہتا ہے ۔

وعلی للالزام الخ: حروف جارہ میں سے ایک: کلمہ علی ہے، کلمہ علی وضع کیا گیا ہے استعلاء کے لئے اور استعلاء کبھی حقیقۃً ہوتا ہے جیسے زید علی السطح اور استعلاء کبھی حکماً ہوتا ہے، استعلاء حکمی کا مطلب یہ ہے کہ کسی کے ذمہ کوئی چیز لازم ہو جیسے قائل کے قول علیَّ الف میں علی استعلاء حکمی یعنی الزام کے لئے ہے، معنی ہے میرے اوپر ایک ہزار لازم ہے چنانچہ اس اقرار کے بعد اس پر ایک ہزار لازم اور واجب ہوگا۔

وقد تستعمل للشرط الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ علی: کبھی شرط کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اللہ تعالی نے فرمایا یبایعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئا اس میں کلمہ علی شرط کے لئے استعمال کیا گیا ہے چنانچہ معنی ہے: وہ عورتیں آپ سے بیعت کریں اس شرط پر کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں گی۔

وقد تستعار بمعنی الباء الخ :مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ علی کبھی کلمہ باء کے معنی (الصاق) میں مستعار لیا جاتا ہے یعنی کلمہ علی کبھی مجازاً کلمہ باء کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے،اور کلمہ علی: کلمہ باء کے معنی میں معاوضات محضہ میں مستعار لیا جاتا ہے،معاوضات محضہ سے مراد وہ معاملات ہیں جن میں عوض اصلی ہو اور وہ عوض سے کبھی جدا نہ ہوتے ہوں جیسے بیع،اجارہ اور نکاح کہ ان معاملات کا عوض اصلی ہے اور یہ معاملات کبھی عوض سے جدا نہیں ہوتے ہیں چنانچہ اگر کسی نے کہا **بعتک هذا علی کذا** ،یا کہا **اجرتک علی کذا**،یا کہا **نکحتک علی کذا** ،تو ان مثالوں میں کلمہ علی کلمہ باء کے معنی میں ہوگا اور عبارت ہوگی: **بعتک بکذا ، اجرتک بکذا، نکحتک بکذا** ،پس مقررہ عوض واجب ہوگا،رہی یہ بات کہ کلمہ علی مجازاً کلمہ باء کے معنی (الصاق) میں کیوں استعمال کیا جاتا ہے؟ تو مصنف نے **لان الالصاق الخ** سے اس کی وجہ بتائی ہے کہ کلمہ باء کا معنی ''الصاق'' مناسب ہے کلمہ علی کے معنی ''لزوم'' کے،الصاق: لزوم کے مناسب اس لئے ہے کہ شئ جب کسی چیز کو لازم ہوتی ہے تو وہ شئ اس کے ساتھ ملصق بھی ہوتی ہے پس اس مناسبت کی وجہ سے کلمہ علی کلمہ باء کے معنی میں مستعار لیا گیا ہے۔

ومن للتبعیض الخ :حروف جر میں سے ایک کلمہ مِنْ ہے،مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ من تبعیض کے لئے آتا ہے؛لیکن نحاۃ نے کہا ہے کہ من کبھی ابتداء غایت کے لئے ہوتا ہے جیسے **سرت من البصرة الی الکوفة** ،اور کبھی بیان کے لئے ہوتا ہے جیسے **فاجتنبوا الرجس من الاوثان** اور کبھی تبعیض کے لئے ہوتا ہے جیسے **اخذت من الدراهم** میں نے بعض دراہم لیے،پس نحاۃ نے ابتداء غایت کو اصلی اور باقی معانی کو اس کے تابع قرار دیا ہے،اور بعض لوگوں نے جب کلمہ من کو بکثرت تبعیض کے لئے مستعمل دیکھا تو کلمہ مِنْ کو تبعیض کے لئے اصل قرار دیتے ہوئے کہہ دیا کہ مِنْ تبعیض کے لئے ہے اور مصنف نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

ولهذا قال ابو حنیفة الخ :اور اسی وجہ سے کہ کلمہ مِنْ تبعیض کے لئے ہے امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے وکیل سے کہے **اعتق من عبیدی من شئت عتقه** میرے غلاموں میں سے جس کی آزادی چاہو اس کو آزاد کر دو! تو اس وکیل کو حق ہوگا کہ ان غلاموں میں سے کسی ایک کے سوا سب کو آزاد کر دے؛ کیونکہ موصول یعنی مَنْ عموم کا اور کلمہ مِنْ تبعیض کا تقاضا کرتا ہے پس عموم اور تبعیض دونوں پر عمل کرنے کے لئے اس کلام کو بعض عام پر محمول کیا جائے گا،چنانچہ کلمہ مَن کی وجہ سے وکیل کو اختیار ہوگا کہ ان تمام غلاموں میں سے جس کو چاہے آزاد کر دے لیکن کلمہ مِنْ کی وجہ سے یہ بھی ضروری ہوگا کہ کوئی ایک غلام آزاد ہونے سے باقی رہ جائے،ہاں اگر کہے **اعتق من عبیدی من شاء عتقه** میرے غلاموں میں سے جو بھی آزادی چاہے اس کو آزاد کر دو! اس صورت میں اگر تمام غلام آزادی چاہے تو اس وکیل کو حق ہوگا کہ بلا استثناء سب غلام کو آزاد کر دے،رہی یہ بات کہ تمام غلام کو آزاد کرنے کا حق کیوں ہوگا؟ تو **لانه وصفه** سے مصنف اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ مَنْ شاء میں مشیت صفت عامہ ہے جس مشیت کی نسبت کلمہ مَنْ کی طرف کی گئی ہے پس یہ کلام عموم صفت کی وجہ سے عام ہو جائے گا اور یہ عموم صفت اس خصوص کو ساقط کر دے گا جو خصوص کلمہ مِنْ سے سمجھ میں آرہا ہے اور جب خصوص ساقط ہو گیا تو اگر تمام غلام آزادی چاہے تو اس وکیل کو حق ہوگا کہ بلا استثناء سب غلام کو آزاد کر دے،اور پہلی مثال میں **من شئت** کہنے کی صورت میں چونکہ مشیت مخاطب کی طرف منسوب ہے اور کلمہ مَن کی طرف منسوب نہیں ہے اس لئے یہ کلام عام نہ ہوگا پس بلا استثناء تمام غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ کم از کم ایک غلام کا آزاد نہ ہونا ضروری ہوگا تاکہ مِنْ تبعیضیہ پر بھی عمل ہو جائے،صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں تمام غلام آزاد ہو جائیں گے کیونکہ صاحبین **من عبیدی** کے من کو تبعیض کے لئے نہیں مانتے ہیں بلکہ بیان کے لئے مانتے ہیں۔

وَالٰی لِاِنْتِهَاءِ الْغَايَةِ وَفِي لِلظَّرْفِ وَيُفَرَّقُ بَيْنَ حَذْفِهِ وَاِثْبَاتِهِ فَقَوْلُهُ اِنْ صُمْتُ الدَّهْرَ وَاقِعٌ عَلَى الْاَبَدِ وَفِي الدَّهْرِ عَلَى السَّاعَةِ وَتُسْتَعَارُ لِلْمُقَارَنَةِ فِي نَحْوِ قَوْلِهِ اَنْتِ طَالِقٌ فِي دُخُوْلِكِ الدَّارَ .

ترجمہ:اور الی انتہاء غایت کے لئے ہے اور فی ظرف کے لئے ہے اور اس کے حذف واثبات کے درمیان فرق کیا جاتا ہے پس اس کا قول: اگر میں

زندگی بھر روزہ رکھوں (تو میرا غلام آزاد ہے) ابد پر واقع ہوگا اور (اس کا قول ان صمت)**فی الدھر** ساعت پر (واقع ہوگا) اور (الی) مستعار لیا جاتا ہے مقارنت کے لئے جیسے اس کے (اس) قول میں ہے: تم کو طلاق ہے تیرے دخول دار کی صورت میں۔

تشریح: حروف جارہ میں سے ایک کلمہ الی ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ الی انتہاء غایت کے لئے آتا ہے، غایت سے مراد مسافت ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ کلمہ الی مسافت کی انتہاء کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے، کلمہ الی کا مابعد غایت اور اس کا ماقبل مغیا کہلاتا ہے غایت مغیا میں داخل ہے یا نہیں اس کی تفصیل "ھدایہ" وغیرہ میں دیکھئے!

وفی للظرف: حروف جر میں سے ایک کلمہ فی ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ فی ظرف کے لئے آتا ہے۔

ویفرق بین حذفه و اثباته الخ: کلمہ فی جو ظرف کے لئے آتا ہے، امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر اس ظرف سے ظرف زمان مراد لیا جائے تو کلمہ فی کو حذف کرنے اور اس کو ثابت کرنے یعنی ذکر کرنے کے درمیان مفہوم میں فرق ہوگا چنانچہ کلمہ فی کو حذف کرنے کی صورت میں کلمہ فی کا مابعد اس کے ماقبل کے لئے معیار ہوگا یعنی ماقبل سے زائد نہ ہوگا بلکہ اس کا مابعد پورا شمار ہوگا اور کلمہ فی کو ذکر کرنے کی صورت میں کلمہ فی کا مابعد اس کے ماقبل کے لئے ظرف یعنی زائد ہوگا اور پورا شمار نہ ہوگا چنانچہ اگر کوئی کہے **ان صمت الدھر فعبدی حر** تو **الدھر** ابد پر محمول ہوگا، اس مثال میں کلمہ فی محذوف ہے اصل عبارت **ان صمت فی الدھر فعبدی حر** ہے پس کلمہ فی کا مابعد **الدھر** اس کے ماقبل **صمت** کے لئے معیار ہوگا یعنی **الدھر** زائد نہ ہوگا بلکہ دہر کا پورا حصہ مراد ہوگا اور یہ قسم ابد پر واقع ہوگی چنانچہ اگر وہ پوری زندگی روزہ رکھے گا تو حانث یعنی اس کا غلام آزاد ہو جائے گا، اور اگر پوری زندگی روزہ نہیں رکھے گا تو حانث نہ ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا، اور اگر کہے **ان صمت فی الدھر فعبدی حر** تو ایک ساعت پر واقع ہوگا یعنی اس مثال میں چونکہ کلمہ فی مذکور ہے اس لئے کلمہ فی کا مابعد **الدھر** اس کے ماقبل **صمت** کے لئے معیار نہ ہوگا بلکہ ظرف ہوگا یعنی دہر کا پورا حصہ مراد نہ ہوگا بلکہ دہر کی ایک ساعت میں بھی روزہ رکھ کر افطار کرلے گا تو اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور وہ حانث ہو جائے گا، صاحبین کے نزدیک کلمہ فی کا حذف اور ذکر دونوں برابر ہیں دونوں صورتوں میں کلمہ فی کا مابعد اس کے ماقبل کے لئے معیار ہوگا۔

وتستعار للمقارنة الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ فی مقارنت کے لئے مستعار لیا جاتا ہے جیسے اس کے قول **انت طالق فی دخولک الدار** میں کلمہ فی مقارنت کے لئے ہے اور اس کا معنی ہے: تم کو طلاق ہے اس حال میں کہ تم دخول دار سے مقارن رہو پس دخول سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَمِنْ ذٰلِکَ حُرُوْفُ الشَّرْطِ وَحَرْفُ اِنْ هُوَ الْاَصْلُ فِی هٰذَا الْبَابِ وَ اِذَا يَصْلُحُ لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ عِنْدَ الْكُوْفِيِّيْنَ وَهُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِیْفَةَؒ وَعِنْدَ الْبَصْرِيِّيْنَ وَهُوَ قَوْلُهُمَا هِیَ لِلْوَقْتِ وَيُجَازٰى بِهَا مِنْ غَيْرِ سُقُوْطِ الْوَقْتِ عَنْهَا مِثْلُ مَتٰى فَاِنَّهَا لِلْوَقْتِ لَا يَسْقُطُ عَنْهَا بِحَالٍ وَالْمُجَازَاةُ بِهَا لَازِمَةٌ فِیْ غَيْرِ مَوْضِعِ الْاِسْتِفْهَامِ وَبِاِذَا غَيْرُ لَازِمَةٍ بَلْ هِیَ فِی حَيِّزِ الْجَوَازِ.

ترجمه: اور اسی قبیل سے حروف شرط ہیں اور اس باب میں حرف اِن ہی اصل ہے اور اذا وقت اور شرط کی صلاحیت رکھتا ہے برابری کے طریقہ پر کوفیین کے نزدیک اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور بصریین کے نزدیک اور یہی صاحبین کا قول ہے وہ (اذا) وقت کے لئے ہے اور اس کے ساتھ جزاء لائی جاتی ہے اس سے وقت کے ساقط ہوئے بغیر جیسے متی کیونکہ یہ (متی) وقت کے لئے ہے وہ کسی حال میں اس (وقت کے معنی) سے ساقط نہیں ہوتا ہے اور اس کے ساتھ مجازات لازم ہے موضع استفہام کے علاوہ میں اور اذا کے ساتھ (مجازات) لازم نہیں ہے بلکہ وہ (مجازات) جواز کے درجہ میں ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ اس سے یعنی حروف معانی کے قبیل سے حروف شرط بھی ہیں اور باب شرط میں حرف "اِن" اصل ہے، کیونکہ کلمہ اِن شرط کے معنی کے ساتھ مختص ہے، اس کا شرط کے علاوہ دوسرا معنی نہیں ہے برخلاف دوسرے حروف شرط کے کہ اُن کے دوسرے معانی بھی ہیں، بہر حال: کلمات شرط میں کلمہ اِن اصل ہے اور کلمہ اِن حرف ہے پس اس کے اصل ہونے کی وجہ سے اس کو دوسرے کلمات پر غلبہ دیدیا اور تمام کلمات شرط کا نام حروف

شرط رکھ دیا گیا اور نہ بعض کلمات شرط اسم بھی ہیں۔

و اذا یصلح للوقت و الشرط الخ :مصنف فرماتے ہیں کوفیین کے نزدیک کلمہ اذا برابر طریقہ پر وقت اور شرط دونوں کی صلاحیت رکھتا ہے یعنی وقت اور شرط کے معنی میں برابر طریقہ پر استعمال ہوتا ہے ان دونوں معنوں میں سے کسی کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور جب کلمہ اذا شرط کے معنی میں استعمال ہوگا تو اس میں وقت کا معنی ملحوظ نہ ہوگا بلکہ وقت کے معنی سے بالکل خالی ہوگا اور بصریین کے نزدیک کلمہ اذا خاص طور پر وقت کے لئے موضوع ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے، مصنف فرماتے ہیں اگر چہ بصریین اور صاحبین کے نزدیک کلمہ اذا خاص طور پر وقت کے لئے موضوع ہے؛ لیکن کبھی اس کلمہ اذا کے ساتھ جزاء لائی جاتی ہے اس سے وقت کے معنی کے سقوط کے بغیر، یعنی کلمہ اذا کبھی مجازاً شرط کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اور جب شرط کے معنی میں استعمال ہوگا تو پھر جزاء لائی جائے گی، مصنف فرماتے ہیں کہ اگر چہ کلمہ اذا مجازاً شرط کے لئے استعمال ہوگا؛ لیکن اس کلمہ اذا سے وقت کا معنی کسی حال میں ساقط نہ ہوگا جیسے کلمہ متی کہ یہ معنی وقت کے لئے موضوع ہے اور اس سے وقت کا معنی کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ متی کے ساتھ مجازات لازم ہے موضع استفہام کے علاوہ میں، اور اذا کے ساتھ مجازات لازم نہیں ہے؛ بلکہ مجازات کلمہ اذا کے ساتھ جواز کے درجہ میں ہے ،مطلب یہ ہے کہ جب کلمہ متی استفہام کے لئے استعمال کیا جائے تو اس وقت کلمہ متی شرط کے معنی میں نہ ہوگا جیسے تیرا قول **متی تذهب** اذهب اس میں کلمہ متی استفہام کے لئے ہے شرط کا معنی اس سے ساقط ہے لیکن اگر کلمہ متی استفہام کے علاوہ دوسرے معنی کے لئے استعمال کیا جائے تو اس کا شرط کے معنی میں ہونا لازم ہوگا، الغرض موضع استفہام کے علاوہ میں کلمہ متی کا شرط کے معنی میں ہونا لازم ہے اور کلمہ اذا کا شرط کے معنی میں ہونا لازم نہیں ہے بلکہ جائز ہے پس جب کلمہ متی جس کے لئے معنی شرط لازم ہے پھر بھی کلمہ متی سے وقت کا معنی ساقط نہیں ہوتا ہے تو کلمہ اذا جس کے لئے معنی شرط لازم نہیں ہے اس سے تو بدرجہ اولی وقت کا معنی ساقط نہ ہوگا۔

وَمَنْ وَمَا وَكُلُّ وَكُلَّمَا تَدْخُلُ فِي هٰذَا الْبَابِ وَفِي كُلِّ مَعْنَى الشَّرْطِ اَيْضًا مِنْ حَيْثُ اَنَّ الْاِسْمَ الَّذِيْ يَتَعَقَّبُهَا يُوْصَفُ بِفِعْلٍ لَا مُحَالَةَ لِيَتِمَّ الْكَلَامُ وَهِيَ تُوْجِبُ الْاِحَاطَةَ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِفْرَادِ وَمَعْنَى الْاِفْرَادِ اَنْ يُّعْتَبَرَ كُلُّ مُسَمًّى بِانْفِرَادِهٖ كَاَنَّ لَيْسَ مَعَهٗ غَيْرُهٗ.

ترجمہ:اور کلمہ من، ما، کل، اور کلما اس باب شرط میں داخل ہوتے ہیں اور کلمہ کل میں بھی شرط کے معنی ہیں اس حیثیت سے کہ وہ اسم جو اس (کل) کے بعد ہے یقیناً وہ فعل کے ساتھ متصف ہوتا ہے تا کہ کلام تام ہو جائے اور وہ (کلمہ کل) افراد کے طریقہ پر احاطہ کو واجب کرتا ہے اور افراد کا معنی یہ ہے کہ ہر فرد کا الگ الگ اعتبار کیا جائے گویا کہ اس کے ساتھ اس کا غیر نہیں ہے۔

تشریح:مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ مَنْ ،ما ، کُل، اور کُلَّما اس باب میں داخل ہوتے ہیں یعنی یہ کلمات :شرط کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں پھر کلمہ مَنْ ذوی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول **مَنْ عَمِلَ صَالِحاً الی اخر الأية**، اور کلمہ ما غیر ذوی العقول کے لئے اور ذوی العقول کی صفت کے لئے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا **وما تقدموا لانفسکم الأية**، اور کلمہ کلما افعال کے عام ہونے کو بیان کرتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول **کلما نضجت جلودهم الأية** ۔

وفی کل معنی الشرط ایضا الخ :یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ کلمہ کل کو کلمات شرط میں شمار کرتے ہوئے یہ کہنا کہ کلمہ کل اس باب شرط میں داخل ہوتا ہے درست نہیں ہے؛ کیونکہ کلمہ کل حقیقۃً شرط کے لئے نہیں ہے؛ کیونکہ کلمات شرط افعال پر داخل ہوتے ہیں حالانکہ کلمہ کل اسماء پر داخل ہوتے ہیں؟ جواب یہ ہے کہ کلمہ کل میں بھی شرط کے معنی ہیں اگر چہ وہ اسم پر داخل ہوتا ہے، کلمہ کل میں شرط کا معنی اس حیثیت سے ہے کہ وہ اسم جو کلمہ کل کے بعد آتا ہے یقیناً اس کی صفت فعل کے ساتھ لائی جاتی ہے جیسے تم کہو **کل رجل یفوض امره الی الله فهو سعید**، اس میں کلمہ کل کے بعد آنے والا اسم یعنی رجل اس کی صفت **یفوض** فعل کے ساتھ لائی گئی ہے، پس جب کلمہ کل جس اسم پر داخل ہوتا ہے اس کی صفت فعل ہوتی ہے تو یہ سمجھا جائے گا کہ

کلمہ کل بواسطہ اسم فعل پر ہی داخل ہے، رہی یہ بات کہ کلمہ کل جس اسم پر داخل ہوتا ہے اس کی صفت فعل کے ساتھ کیوں لائی جاتی ہے؟ تو مصنف نے فرمایا تا کہ کلام تام ہو جائے۔

وھی توجب الاحاطة علی سبیل الافراد الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ کل جب کہ نکرہ کی طرف مضاف ہو تو علی سبیل الافراد احاطہ کو ثابت کرے گا یعنی مضاف الیہ کے تمام افراد کا احاطہ ہوگا، مصنف فرماتے ہیں کہ افراد کا معنی اور مطلب یہ ہے کہ ہر فرد کا الگ الگ لحاظ کیا جائے گویا اس کے ساتھ اس کے علاوہ دوسرا شریک نہیں ہے جیسے اگر بادشاہ لشکر سے کہے: **کل رجل دخل منکم ھذا الحصن اوّلا فله کذا**، پھر لشکر میں سے بیس آدمی ایک ساتھ داخل ہوئے تو ان میں سے ہر ایک کے لئے کامل نفل یعنی غنیمت ہوگی جس کا بادشاہ نے وعدہ کیا ہے۔

ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم وتب علینا انک انت التواب الرحیم وصلی الله تعالی علی خیر خلقه محمد وآله واصحابه وازواجه وذریاته اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین آمین۔

محمد ذاکر حسین قاسمی سیتامڑھی

مؤرخہ ۱۶ر صفر المظفر ۱۴۴۵ھ مطابق ۳ر ستمبر ۲۰۲۳ء